VERBUM CARO
VOLUME XII (N° 45)

ÉDITORIAL

De nombreux ouvriers de l'unité chrétienne pensent que nous sommes entrés dans une impasse : après la guerre il y a eu des signes de notre unité en marche, et actuellement ces signes s'estompent, le zèle se refroidit chez beaucoup de chrétiens, pour une cause dont le but serait trop lointain. Les grandes conférences œcuméniques non-romaines qui ont précédé ou suivi la dernière guerre mondiale, ont suscité des espoirs immenses dans leur préparation et leur déroulement. Mais aujourd'hui des fidèles de diverses Eglises qui attendaient des résultats tangibles, qui espéraient tout au moins pouvoir prier avec d'autres chrétiens, tombent dans une certaine indifférence concernant l'œcuménisme. Sommes-nous dans une impasse ? Nous y sommes depuis quatre siècles, et l'espérance suscitée par un rapprochement ne pouvait qu'allumer une flamme fugitive en ceux qui n'ont pas l'ardente patience indispensable à tous les ouvriers de l'unité. Comment voudrions-nous qu'il en soit autrement quand, depuis quatre siècles, des chrétiens de confessions différentes utilisent une bonne partie de leurs forces à justifier, à légitimer leurs positions confessionnelles. Comment voudrions-nous qu'il en soit autrement quand des théologiens affirment des positions absolues, au nom d'une Vérité qu'ils veulent intangible.

Dans l'impasse, nous y sommes, mais pas plus aujourd'hui qu'il y a quinze ou vingt ans, peut-être pas moins non plus. Un feu a été allumé au cœur de l'Eglise et ce feu ne s'éteindra certainement plus, que l'unité visible de tous dans une seule Eglise ne soit réalisée. Il est donc essentiel de souligner que nous ne pouvons pas faire l'économie de la foi lorsque nous attendons l'unité de l'Eglise, que la foi est nécessaire dans cette attente, comme elle l'est dans tous les ordres de la vie chrétienne.

Il en est de même de l'espérance, et notre espérance dans l'unité visible de tous est avivée parce que quelques-uns se sont levés qui ont refusé d'accepter la bonne conscience de positions confessionnelles. Ils n'ont pu supporter cette inconséquence : proclamer l'amour du Christ entre tous, en demeurant incapables d'accepter, de comprendre des frères en la foi, différents par leur origine confessionnelle, ou de prier avec eux.

Mais au-dessus de la foi et de l'espérance, toujours si essentielles, demeure la charité : elle est la plus grande des trois. La foi dans la charité est peut-être aujourd'hui, plus que jamais, celle qui permettra notre unité au-delà de nos oppositions rationnelles systématiques.

Certes la théologie est nécessaire pour préciser notre intelligence de la vérité. Mais comment une théologie au service du Dieu d'amour pourrait-elle nous conduire à la Vérité si elle ne s'exerce pas dans la charité. Une théologie d'opposition, polémique et apologétique, ne peut avoir que la partialité d'une manœuvre. La charité est le milieu nécessaire à l'épanouissement d'une vraie théologie, à l'aboutissement d'une vraie recherche de la vérité. En théologie aussi il y a un primat de la charité, et tant que notre charité ne pourra inclure un véritable amour pour tous nos frères chrétiens, nous ne pouvons pas espérer marcher sur la voie qui conduit à la Vérité tout entière. La charité œcuménique est une des conditions primordiales d'une véritable théologie, d'une sûre compréhension de l'Ecriture.

Un des exemples les plus éclatants du primat de la charité se trouve en saint François d'Assise. En effet, saint François ne cherche pas tellement à imposer autour de lui une conviction d'ordre doctrinal. Saint François, "réformateur" de son Eglise s'il en fut, souffre des carences et des impossibilités de la chrétienté dans laquelle il vit. Mais loin d'apporter une réponse de l'intelligence, loin de vouloir réformer les institutions, il accepte de vivre et souffrir au milieu des siens. François d'Assise n'a pas le langage libérateur de certains réformateurs du XVIe siècle. Il aurait été bien incapable d'écrire l'étonnant traité de la liberté chrétienne de Luther et pourtant, sur son sillage, refleurissent des institutions et se renouvellent des théologies devenues caduques. François d'Assise ne connaît pas grand' chose du texte de l'Evangile. Il en sait des fragments qu'il lit dans le missel, mais il vit intensément ce très peu de chose. Il refuse au maximum les compromis, il devient un témoin vivant de la charité pour des générations innombrables. De sa bouche ne sort aucun jugement théologique et par sa manière d'être il n'est pas non plus pour les autres un jugement implicite. Il a saisi que l'Eglise ne se réforme que par la charité pressante du Christ. Il essaie d'en vivre.

Notre génération exige que nous soyons conséquents avec ce que nous professons. Elle attend de nous que nous réalisions de grandes choses pour le monde et que pour cela nous abandonnions nos divisions. La jeune génération aspire à une unité de tous les hommes. Elle est exigeante à cet égard et ne comprendra la foi que dans la mesure où elle éprouvera en nous une passion pour l'authenticité de notre vocation universelle et catholique. Etre conséquents avec notre profession de la charité permet de résoudre plus que nous ne le supposons l'insoluble drame de la division des chrétiens.

***

Ce numéro de Verbum Caro *est celui de la semaine de prière pour l'unité des chrétiens (18-25 janvier). Quatre théologiens de différentes traditions abordent des problèmes capitaux dans le dialogue œcuménique. Un orthodoxe, le professeur Clément, de Paris, aborde pour nous le problème de l'anthropologie ; avec un luthérien, le professeur E. Schlink, de Heidelberg, nous comprenons le dogme christologique dans une lumière nouvelle, celle de la louange ; un catholique-romain, le R. P. Martelet, professeur à la faculté de théologie de Lyon-Fourvière, développe une ecclésiologie ouverte vers une solution œcuménique, grâce à sa profonde inspiration christologique ; un réformé, le professeur J.-L. Leuba, fait un lucide examen des méthodes théologiques de nos grandes "écoles" protestantes. Nous sommes heureux d'accueillir une contribution de P. Romane-Musculus au problème de l'architecture des églises réformées. Les Synodes de l'Eglise réformée de France étudient le ministère auprès des malades : l'exégèse du Psaume 38 par le professeur R. Martin-Achard, de Genève et Neuchâtel, et une présentation de textes liturgiques sont notre contribution à ce travail. A ce propos que l'on ne se méprenne point. Les travaux liturgiques présentés dans notre revue sont avant tout un matériel proposé aux Eglises, dans le cadre du renouveau cultuel qu'elles connaissent aujourd'hui. Si ces articles sont groupés sous la rubrique* Pastorale liturgique, *ce n'est pas que ces textes soient toujours immédiatement appliquables à n'importe quelle situation ; c'est que nous avons pensé plus fructueux de les présenter comme insérés dans une célébration possible plutôt que sous forme d'anthologie. Encore une fois, nous voulons servir l'Eglise, non pas susciter l'anarchie ou le scandale. La charité et la liberté chrétiennes nous autorisent, mieux nous invitent, à nous informer comment prient nos frères chrétiens, à nous en réjouir, à en être instruits et édifiés, à désirer même parfois que leur prière devienne la nôtre. Œcuménisme signifie aussi partage fraternel de nos richesses. C'est dans ce même esprit que nous aimerions connaître plus fréquemment les réactions et l'attente de nos lecteurs.*

Nous tenons enfin à remercier les abonnés de Verbum Caro *qui ont souscrit un abonnement d'entraide. Par là ils nous permettent de ne pas majorer l'abonnement des pasteurs ; qu'ils trouvent ici notre reconnaissance commune.*

La Rédaction

LA LITURGIE DES MALADES
paraît en tiré à part au prix de :
50 frs. fr. 0,50 fr. s. 9 frs. b.

L'homme dans le monde
Aperçus d'anthropologie orthodoxe

Maxime le Confesseur a décrit avec une ampleur incomparable la mission dévolue à l'homme (1). Aux divisions successives qui constituent le processus créateur, — l'incréé et le créé, l'intelligible (les anges) et le sensible, le ciel et la terre, le Paradis et le reste du cosmos terrestre, l'homme et la femme —, devaient répondre des unions ou synthèses accomplies lucidement par Adam pour assumer toute la création et la transformer en offrande. Bien que la chute ait rendu l'homme inférieur à sa vocation, le plan divin n'a pas changé. La mission du premier Adam a donc été remplie par l'Adam céleste, le Christ, non à la place de l'homme, mais pour rendre à celui-ci la possibilité de s'unir à Dieu en transfigurant l'univers. Le Second Adam inaugure la "nouvelle création" en surmontant toutes les divisions de l'ancienne. Par sa naissance virginale, il dépasse la division des sexes, libère l'amour de la mort, ouvre à la rédemption de l'éros deux voies, unies seulement en la personne de Marie : celles du mariage et du monachisme... Sur la croix, il réunit la terre et le paradis qu'il porte en lui comme le prouve sa parole au bon larron. Le lieu le plus sombre de la terre devient rayonnant, il n'y a plus de lieu maudit. Unifié dans la chair du Ressuscité, le monde sensible s'unit par l'Ascension à la louange des mondes angéliques. Enfin, la Session à la droite du Père introduit cette réalité anthropo-cosmique au sein même de la Trinité : prémices de la transfiguration universelle.

Telle est l'œuvre à laquelle le Saint-Esprit associe désormais chaque chrétien, le faisant "co-ouvrier" (*synergos*) (2) de Dieu.

Elle revêt deux grands aspects : la communion des autres et la sanctification des choses : s'inscrivant dans l'histoire, elle devient, au-delà de l'histoire, la "construction du corps du Christ" (3).

La communion des autres.

L'homme n'a pas été créé solitaire : "Et Dieu créa l'homme à son image ; il le créa à l'image de Dieu ; il les créa homme et femme" (4). Le mystère du singulier et du pluriel en l'homme reflète le mystère du singulier et du pluriel en Dieu : de même que

(1) Saint Maxime : *De ambiguis*, P. G. 91, col. 1305 ss.
(2) "Car de Dieu nous sommes co-ouvriers" I Cor. 3.9.
(3) Eph. 4.12.
(4) Genèse 1.27.

le principe personnel accomplit en diversité l'unité divine, de même en l'homme à l'image de Dieu. La nature humaine, l'humanité, ne peut être la possession d'une monade, elle exige non la solitude mais la communion, la bonne diversité de l'amour. La mystique chrétienne est une mystique du "nous" qui s'oppose aux mystiques orientales du "Soi" ; rappelons que dans l'Inde l' "enstase" s'appelle "esseulement" (*kaivalya*) et que, dans l'expérience de la mescaline récemment décrite par Huxley, la béatitude exige une solitude complète, au point que toute présence étrangère suscite une insupportable douleur. Rien de tel pour le christianisme, cette "imitation" de la Trinité (5) : de même qu'il y a un seul Dieu en trois hypostases divines (le "un seul" ne constituant pas une essence supérieure, mais l'abîme personnel du Père et le Trois n'étant pas un nombre de calcul mais comme l'évocation de la diversité absolue) — de même il y a un seul homme en une multitude d'hypostases humaines.

La notion même de personne, ou, plus précisément, d'*hypostase*, apparaît en effet avec l'élaboration de la "théologie" par excellence, la théologie trinitaire. Les Pères du IVe siècle, pour évoquer en même temps l'unité et la diversité en Dieu ont dû opérer une véritable révolution du langage et de la pensée. Le mystère de l'*autre* restait en effet étranger à la pensée antique, comme aujourd'hui aux métaphysiques de l'Orient non-chrétien. Le latin *persona*, le grec *prosopon*, notaient seulement l'aspect limitatif, mensonger et finalement illusoire de l'individu : non le visage, ouverture sur l'être personnel, mais l'apparence, masque de l'être impersonnel. *Prosopon* en effet, c'est le masque ou le rôle de l'acteur. Les Pères ont écarté ce mot trompeur pour charger d'un sens nouveau un terme alors banal, sans hypothèque : hypostase.

Qu'il nous suffise ici de reprendre les belles analyses d'un Vladimir Lossky (6). L'hypostase n'a rien d'individuel. L'individu divise la nature dont il est un exemplaire, il résulte, pourrait-on dire, de son atomisation. Rien de tel dans la Trinité où chaque hypostase assume dans sa plénitude la nature divine. Les individus sont à la fois semblables et ennemis — les hypostases infiniment différentes et infiniment une. C'est justement parce que chacune s'ouvre totalement aux autres et leur donne tout ce qu'elle a, c'est justement parce que le Père, source de la divinité, la communique entièrement au Fils et à l'Esprit que la divinité n'est point partagée mais se révèle comme *unité d'uniques*.

Cette révélation trinitaire fonde sur le mystère personnel toute l'anthropologie chrétienne, puisque l'homme est à l'image de Dieu. (La différence, c'est qu'il ne peut s'agir pour l'homme d'une plénitude donnée, mais d'un but jamais atteint statiquement et qui

(5) "Le christianisme est une imitation de la nature divine".
SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE, *De professione christiana*, P. G. 46, col 244 C.

(6) Voir surtout : *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* chap. VI "Image et ressemblance".

suscite le dynamisme infini de l'amour). Que la personne humaine se situe d'une manière absolue, le dogme de Chalcédoine nous en donne indirectement confirmation : le Christ, "parfait dans son humanité", "vraiment homme", "d'une âme raisonnable et d'un corps", n'est pas pour autant une personne humaine puisque sa personne est divine : c'est donc que la personne humaine ne peut se définir par aucune partie de la nature humaine, ni par le corps, ni par l'âme, ni même par l'intelligence contemplative — partie "raisonnable" de l'âme (7). La personne en l'homme n'est pas plus un morceau d'humanité que la personne en Dieu n'est un morceau de divinité. Qu'est-elle donc ? Cette réalité justement qu'on ne peut saisir par la question "qu'est-ce que ?", par le neutre du concept. La personne est irréductible à cet agrégat d'éléments cosmo-biologiques, sociaux et psychologiques que l'Occident étudie par ses sciences et que l'Orient non-chrétien dissout par ses ascèses. La personne n'est pas un assemblage qu'on puisse analyser : elle n'est pas plus telle qualité, tel défaut, tel caractère comme groupe de qualités et de défauts qu'un visage n'est juxtaposition de traits mesurables... L'unicité personnelle est ce qui subsiste — ou plutôt celui qui subsiste — lorsqu'on dépasse, par une véritable anthropologie apophatique (8), tout le contexte naturel, tout l'enveloppement cosmique, collectif, individuel, qui peut être

(7) La pensée orthodoxe se trouve ici très éloignée de la scolastique occidentale pour laquelle, comme pour Boèce, la personne est un individu d'une nature intellectuelle : l'homme est alors un "animal raisonnable", et l'image de Dieu en lui devient une partie de sa nature, les facultés supérieures de celle-ci, intelligence et volonté. Pour les Pères grecs aussi, l'intelligence est la marque de l'être personnel, mais la marque seulement. C'est le mystère personnel comme tel qui représente l'image de Dieu, et ce mystère transcende les plus hautes facultés de la nature humaine. Ainsi conçue comme dépassement dynamique, la personne, vivifiée par la grâce, peut "personnaliser" sa nature toute entière y compris le corps, c'est-à-dire communiquer à celui-ci la grâce, et par lui au cosmos terrestre. L'ignorance relative (du moins dans la formulation théologique) de l'entière dimension personnelle de l'homme, hypostase du cosmos, explique peut-être, dans la scolastique occidentale, la perte du lien anthropo-cosmique et l'absence du moment cosmologique.

(8) La *théologie apophatique* (ou *apophase*) souligne la transcendance totale de Dieu, en contraignant la pensée à nier, donc à dépasser, lorsqu'elle évoque Dieu, tout attribut, tout nom, tout concept. Une affirmation, en effet, pose implicitement une limite, suggère son contraire (même le concept d'être prend place dans une opposition, celle de l'être et du néant). Or ce Dieu qu'on ne peut connaître que par l'inconnaissance *se révèle personnel* : l'apophase souligne donc que le mystère de la personne, en Dieu, ne peut être objectivité, que le Dieu Vivant ne peut être saisi par l'intellect comme une essence : il est toujours le Tout-Autre, et c'est cette distance même qui permet l'amour, le "face à face" de l'éternité.

Si l'homme — à l'image de Dieu — est une personne, il ne pourra lui non plus être objectivité, il ne s'ouvrira qu'au dépassement de l'amour. *L'anthropologie sera elle aussi apophatique.*

Ainsi la négation, dans l'apophase, est *infiniment positive* : elle rejette le caractère réducteur, limitatif, de la raison fermée sur elle-même, elle cherche à transfigurer la pensée par la foi et par l'amour, elle situe la pensée *à l'intérieur de la Révélation,* celle de Dieu comme Trinité et de l'homme comme prochain, c'est-à-dire celle de la *personne.*

conceptualisé. On ne saisit, fût-ce par une définition, que des objets. La personne est l'incomparable, le tout autre : plus je la connais, plus je la découvre différente. On peut additionner, mettre en série des individus — la personne est toujours unique, elle échappe à l'addition comme à la série. Au-delà des "preuves de l'existence de Dieu", il y a toujours le saut de la foi comme adhésion à une présence personnelle. Au-delà de tous les renseignements que l'on peut accumuler sur un être humain, il y a toujours le saut de l'amour. On ne saisit pas une personne, on se donne à elle : la connaissance ici est inséparable du risque de l'amour ; elle exige un rapport personnel où l'on s'engage tout entier. Alors le visage cesse d'être frontière pour devenir transparence ; alors, loin que la personne puisse se réduire à son enveloppement naturel, celui-ci se révèle signe d'une présence unique, et seul le pas du bien-aimé réveillera l'amoureuse endormie, — et la mère, seul le cri de son enfant.

Voilà donc que se précise notre rôle dans le monde — et qu'il devient le respect et l'amour de l'homme, de chaque homme, comme être personnel, comme image de Dieu, comme icône de Dieu. Nous avons sans cesse la tentation de juger au lieu d'aimer, de posséder ou de rejeter au lieu d'accueillir. Le monde moderne surtout a fait un immense effort conscient pour détruire en l'homme l'irréductible, pour expliquer l'homme par "ce monde" : le marxisme le ramène à la vie économique et sociale, la psychanalyse à la vie sexuelle, à la volonté de puissance ou à l'inconscient collectif, la pensée existentielle à sa propre historicité, souvent enfin, depuis Hegel, on ne veut voir en lui qu'un être historique sans autre transcendance que la nécessité ou le destin... Ces conceptions se sont faites chair, monstrueusement. A un certain degré de torture, l'homme n'est plus maître de ses sphincters. Cet animal souillé est-il encore une personne ? Toute la société concentrationnaire — la faim, les coups, le travail épuisant et morne — qu'est-ce donc, à la limite, sinon la volonté de détruire en l'homme l'image de Dieu, de rendre enfin l'homme pleinement utile, bâtisseur forcé de la société parfaite, cobaye dans les laboratoires, matière première une fois mort pour la production du feutre et du savon ? On peut aussi par le bonheur, par le sourire obligatoire, essayer de tarir en l'homme l'insatiable angoisse ; on peut tenter de faire des hommes un bétail à l'engrais, bien nourri, bien lavé, bien psychanalysé ; on peut même, pour le libérer enfin du repentir, lui fournir des recettes d'extase. Mais dans le torturé qui se souille et qui souvent se déshonore, comme dans le drogué du bonheur, le chrétien découvre et respecte l'image de Dieu — cette suprême liberté d'aimer qu'on ne peut enlever à l'homme. Au temps des haines abstraites et du bonheur organisé, ce respect exige parfois le martyre. Seul en effet le don total de la personne peut éveiller en l'autre la personne et la

rendre à sa vocation. Car l'homme est une personne irréductible à ce monde parce que Dieu l'appelle pour l'adopter, pour en faire, dans l'Esprit saint, le "co-héritier" de son Fils.

⁂

"L'homme est unique en tous les hommes" (9) écrit saint Grégoire de Nysse, et Boulgakov souligne avec profondeur "la toute-humanité de chaque homme" (10). Prises au sens le plus concret, ces expressions donnent à l'histoire toute sa portée : s'il y a un seul homme, l'histoire est toujours *mon* histoire, je porte en moi tout le destin de l'humanité — je pèche en Adam, je crucifie le Christ, — je puis aussi ressusciter avec Lui...

Certes le péché transforme cette unité diverse en multiplicité hostile, en morne répétition : l'univers du péché, c'est celui des individus identiques et ennemis, monotones exemplaires d'une nature humaine semblablement conditionnée par le mal. C'est ici qu'il faudrait parler d'esseulement ; comme si la nature déchue se dévorait solitairement elle-même à travers ses myriades d'individus.

Mais l'Eglise, qui fait participer l'humanité à la vie divine, lui restitue la possibilité d'un amour plus fort que la mort. L'Incarnation a "récapitulé" la nature humaine à tel point que l'humanité nouvelle n'est autre que le Corps du Christ au sens d'une bienheureuse matérialité : le même Sang nous baigne et nous vivifie... Dans l'unité de cette chair sacrée, nous sommes tous membres les uns des autres. Mais *au "Même" du Sang répond l' "Autre" du Feu :* par le Sang nous sommes le même corps, par le Feu de la Pentecôte chacun de nous est infiniment autre. Les flammes de l'Esprit se font diverses, une pour chaque chrétien, et chacune illumine de l'intérieur une intériorité irréductible, épouse une liberté, affermit une vocation, embrase d'une vivante évidence ce centre ontologique de la personne que l'anthropologie orthodoxe (et biblique) nomme le cœur. La Pentecôte — et le sacrement de la chrismation qui la continue dans l'Eglise — consacre donc le caractère unique de chaque personne. Le chrétien ne doit pas seulement s'intégrer au Corps unifiant il doit assumer librement, vivre personnellement la force de résurrection que recèle ce Corps. Il doit réinventer d'une manière unique le christianisme, "personnaliser" l'humanité une de l'Eglise, donner au Corps un visage que lui seul peut lui assurer, son propre visage transfiguré par le Saint-Esprit. Si l'Eglise comme Corps du Christ exige l'adhésion et l'obéissance, l'Eglise comme Pentecôte exige le risque personnel, l'inspiration, le combat de la liberté... Une dans le Christ, l'humanité renouvelée est diverse dans l'Esprit, afin que chacun rencontre d'une manière unique son Seigneur.

(9) Cité par le P. Basile Zenkovsky, "La Sobornost dans la nature de l'homme", *Dieu vivant* n° 27.

(10) *Ibid.*

D'où la dialectique de la communion : *je suis d'autant plus unique que j'accomplis, par le don total, l'unité.* La personne se réalise par le don : elle ne veut pas garder pour elle sa propre vie, elle ne veut pas se crisper jalousement sur son morceau d'humanité, non seulement sa santé et sa richesse, mais aussi son intelligence, ses dons, sa pureté, son détachement même... Elle donne aux autres tout ce qu'elle a, elle donne sa vie, elle laisse entrer en elle toutes les vies : à la limite (une limite jamais franchie il est vrai, car il s'agit plutôt d'une dilatation infinie), l'homme n'a plus rien, mais il est tout : toute vie est en lui, toute l'humanité est en lui. L'individu veut tout posséder, et se retrouve vide et seul, fermé sur son néant, sur l'enfer d'une contraction infinie... La personne, par une entière non-possession, par une parfaite dépossession, renonce à tout et reçoit tout. D'où la loi de l'amour : je suis d'autant plus que je n'ai rien... "Celui qui veut sauver sa vie la perdra, celui qui perd sa vie la sauvera" (11). Je découvre qu'il y a un seul homme, un seul corps, non en me laissant absorber par l'autre ou en tentant de l'absorber, pas davantage en nous abolissant tous les deux dans un absolu transpersonnel, mais dans la grâce de l'abandon et de l'accueil, dans la transparence des uniques, devant le Christ qui, dit Siméon le Nouveau Théologien, nous rencontre tous ensemble en se donnant tout entier à chacun. Le christianisme est la religion des visages.

Ainsi les disciplines de la communion : *le respect,* comme détachement et refus de toute possession, de toute confusion, de toute vulgarité, comme vigilante noblesse et recherche d'un commun service, — *l'humilité* qui, malgré l'usure de la vie quotidienne, crève en nous l'écran de l'habitude et de la vanité, renouvelle notre étonnement devant l'autre, cet émerveillement poignant que d'autres existent et que leur existence soit aussi chaude, aussi intérieure, aussi insondable que la mienne, cet amour paisible et déchirant qui nous saisit lorsque nous regardons dormir un enfant ; *la solitude aussi* (et le sens de la nécessaire solitude d'autrui) non comme éloignement (même si l'éloignement physique est parfois nécessaire) mais comme pudeur spirituelle et sens du secret, comme recours perpétuel à Dieu devant mon incapacité d'aimer, comme dépassement perpétuel des liens horizontaux où j'attends quelque chose des autres, comme certitude que personne ne me doit rien, ("nous remettons nos dettes à ceux qui nous doivent" dit le Pater), mais que je dois tout à Dieu "nu, affamé, emprisonné" dans le prochain... Et tout amour ne se résume-t-il pas dans le regard des

(11) Matthieu 10.39. Marc 8.35. Luc 17.33.

Vierges de "tendresse" (12), dans cette pitié qui n'est pas apitoiement mais accueil et pardon infinis, dans cette douleur qui n'est rien d'autre que celle des autres inépuisablement participée ? (13). Cette "tendresse" où culmine l'ascèse orthodoxe, c'est à la fois une vulnérabilité sans limites — et donc une prière sans limites — pour toute la douleur du monde, et cette humble ouverture à l'être apparemment le plus banal, le plus déchu, le plus hideux pour découvrir en lui sous les écailles de l'opacité, sous la lave durcie de la révolte, sous les ruines et les cendres, l'enfant perdu, l'âme vierge, la perle immaculée de la confiance toujours possible... A la limite ne serait-ce pas la prière pour que tous soient sauvés, sauf moi, qui ne mérite que l'enfer — ainsi disait Antoine le Grand (14) —, l'apocatastase non comme doctrine mais comme prière ?

(12) La "Vierge de Tendresse" — l'*Eleousa* (en grec) l'*Oumilénié* (en slavon) — est en iconographie un des trois types de représentation de la Vierge avec l'Enfant. Dans ce type, l'Enfant divin, la vraie Tendresse du Père, se tourne vers Marie qui pour lui "récapitule" toute l'humanité, et serre avec un amour infini son visage contre le sien. Marie le contemple avec une tendresse à la fois douloureuse et joyeuse et son regard enveloppe aussi celui qui prie devant l'icône ; ce regard pénètre le mal, la déchéance, le péché, il voit les souffrances du Rédempteur, il voit aussi sa Résurrection : et fixant le pécheur avec une douceur grave, il l'accueille, cependant que la main désigne le Christ, le Pardon offert.

(13) Rappelons les racines bibliques de cette "tendresse" : pour désigner l'amour qui ébranle les profondeurs de l'être, l'hébreu utilise le pluriel (*rahamin*) du nom concret *réhèm* qui désigne le sein maternel, l'utérus, siège, pour les anciens Sémites, de la pitié de la mère pour ses enfants. Ce sentiment prend toute sa portée spirituelle dans le Nouveau Testament où le Cantique de Zacharie évoque "les entrailles de pitié de notre Dieu" (Luc 1.78), tandis que saint Paul recommande aux Colossiens "de se vêtir d'entrailles de miséricorde" (Col 3.13). *Cf.* Jacques Guillet, *Thèmes bibliques*, Aubier, Paris 1954, p. 47-48.

(14) « Saint Antoine avait prié le Seigneur de lui montrer de qui il était l'égal. Dieu lui avait signifié qu'il n'avait pas atteint la "mesure" d'un cordonnier d'Alexandrie. Antoine quitta le désert, se rendit chez cet homme et lui demanda comment il vivait. Celui-ci répondit qu'il donnait un tiers de son revenu à l'Eglise, un second tiers aux pauvres et qu'il gardait le reste pour lui-même. Cette œuvre ne parut pas extraordinaire à Antoine qui avait lui-même abandonné tous ses biens et vivait au désert dans une pauvreté dépassant celle du cordonnier. Là n'était donc pas la supériorité de ce dernier. Antoine lui dit : "C'est le Seigneur qui m'a envoyé pour voir comment tu vis". L'humble artisan, qui vénérait Antoine, lui confia alors le secret de son âme : "Je ne fais rien de spécial ; seulement, en travaillant, je regarde les passants et je songe : tous ceux-ci seront sauvés, moi seul je périrai".

...Revenu au désert, (Antoine) s'appliqua à cette œuvre spirituelle et l'enseigna aux ermites capables d'absorber non "du lait mais une nourriture solide" (Heb. 5. 12, 14). Depuis lors les Pères l'ont transmise à travers les siècles comme un héritage inestimable ». Archimandrite Sophrony, "Tiens ton esprit en enfer et ne désespère pas", *Messager de l'exarchat du Patriarche russe*, n° 26, avril-juin 1957. Cet article est une très remarquable étude sur le mystère de l'enfer par humilité et par amour ; il commente une parole adressée par le Christ à un moine athonite mort en 1938 : "Tiens ton esprit en enfer et ne désespère pas".

La sanctification des choses.

Si le destin spirituel de l'homme est inséparable de celui de l'humanité, il est inséparable aussi de celui du cosmos terrestre. L'univers sensible tout entier constitue en effet comme un prolongement de notre corps. Ou plutôt, qu'est-ce que notre corps, sinon la forme qu'imprime notre "âme vivante" à la "poussière" universelle qui sans cesse nous pénètre et nous traverse ? Il n'y a pas de discontinuité entre la chair du monde et la chair de l'homme, l'univers participe à la nature humaine, il constitue le corps de l'humanité. Si l'homme résume l'univers sensible qu'il peut ainsi connaître de l'intérieur, s'il est un "microcosme", comme disent les Pères après les philosophes de l'antiquité, ce n'est pas pour se fondre dans l'univers mais pour le sauver (15). L'homme est l'hypostase du cosmos, son expresion consciente et personnelle, c'est lui qui donne un sens aux choses et qui doit les transfigurer. L'homme, pour l'univers, c'est l'espoir de recevoir la grâce et de s'unir à Dieu, c'est aussi le danger de l'échec et de la déchéance. Rappelons le texte fondamental de saint Paul : "La création attend la manifestation des (hommes comme) fils de Dieu. Car la création (littéralement, la créature, dans son unité) a été soumise au vide, non de son plein gré, mais à travers, par l'intermédiaire de celui qui l'y a soumise, avec toutefois l'espérance que la création aussi sera délivrée de la corruptibilité asservissante pour participer à la liberté glorieuse des enfants de Dieu" (16). Soumise au désordre et à la mort par notre chute, la création attend aussi de l'homme devenu par grâce fils de Dieu, la libération et la gloire. Nous sommes responsables du monde, jusqu'au dernier brin d'herbe. Nous sommes la parole, le "logos" dans lequel le monde s'exprime, par lequel il s'adresse à Dieu : de nous dépend qu'il blasphème ou qu'il prie, qu'il soit illusion ou sagesse, magie nocturne ou célébration. A travers nous seuls, le cosmos, comme le corps qu'il prolonge, peut accéder à l'éternité. Si étrange que cela paraisse aux esprits

(15) Les deux récits de la création de l'homme dans la Genèse suggèrent ce rapport de l'homme et du cosmos terrestre. Dans le premier (Gen. 1. 26-31), l'homme, créé après les autres êtres mais assimilé à eux par la bénédiction qui clôt le sixième jour, apparaît comme le sommet de la création : c'est l'homme-microcosme. Mais le second récit (Gen. 2. 4-25) situe l'homme au principe de la création. Animé par le souffle de Dieu, sa vie même s'enracine dans la grâce du Saint-Esprit. Sans lui les plantes ne peuvent croître, il nomme les animaux, apparaissant ainsi comme l'hypostase du cosmos terrestre.

L'homme ne se sauve donc pas en s'assimilant au cosmos, c'est par lui au contraire que le cosmos peut être sauvé. C'est pourquoi, Grégoire de Nysse, quand il reprend le thème stoïcien du microcosme, ne peut s'empêcher de sourire : car alors dit-il, nous sommes apparentés aux souris et aux moustiques. La vraie grandeur de l'homme n'est pas là, mais dans sa réalité personnelle qui peut communiquer la grâce à la nature qu'elle dépasse, nature qui englobe à la fois le corps et le cosmos.

(16) Rom. 8. 22.

modernes, c'est notre mal, notre péché, notre liberté fourvoyée qui vampirisent la nature, c'est nous qui sommes responsables des charognes et des arbres tors, et c'est notre refus d'aimer que contemplent sans comprendre les yeux tristes de tant d'animaux. Mais chaque fois qu'un homme devient conscient de la portée cosmique de l'eucharistie, chaque fois qu'un être pur accueille une humble sensation avec gratitude — qu'il mange un fruit ou respire l'odeur de la terre —, alors une joie d'éternité vibre dans la moelle des choses. "Il n'y a qu'une âme purifiée, écrit Claudel, qui comprendra l'odeur de la rose" (17).

Car l'univers n'est pas seulement le corps de l'homme. Il se tient aussi devant l'homme, malgré notre péché qui le défigure, comme une révélation de Dieu. Il n'y a pas seulement un lien anthropo-cosmique, mais un lien théo-cosmique : la gloire omniprésente de Dieu, son énergie flamboyante baigne le monde, il y a dans chaque chose une idée divine, un "logos", une parole qui nous est adressée. Les choses, autour de nous, sont autant de paroles subsistantes, une bible cosmique que la bible historique célèbre (que l'on songe aux psaumes ou au livre de Job) et dont la Rédemption nous permet de déchiffrer le sens éternel (18). Nous avons trop perdu ce sens cosmique du christianisme, si vif dans la théologie anté-nicéenne qui, précisant l'Epître aux Ephésiens, soulignait la présence et l'action économique, cosmique de chaque hypostase : "Le Père au-dessus de tout, le Fils à travers tout, l'Esprit saint en tout", le Logos comme structure et ordre, l'Esprit comme vie et beauté.

Ainsi l'univers aide l'homme autant que l'homme l'univers. Les choses aident l'homme à prier et l'homme les aide à prier. L'homme purifié qui cesse de considérer les choses avec convoitise, comme des objets de sa puissance ou de son plaisir, perçoit leur musique secrète et tel un prêtre recueille les "logoi" des créatures pour les offrir au Créateur (19). Pour reprendre l'admirable expression de Rilke, "il butine éperdument le miel du visible, pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'invisible" (20). Ainsi libère-t-il de la précarité et de la mort l'essence des choses, ce

(17) *L'Oiseau noir dans le soleil levant*, p. 127.

(18) "Les champs sont déjà blancs, prêts pour la moisson, lorsque le Logos de Dieu est là, ouvrant et éclairant tous les champs de l'Ecriture, qui est pleine de sa présence. Peut-être aussi toutes les choses sont-elles des champs déjà blancs, prêts pour la moisson, — pour ceux qui lèvent les yeux. A ceux-là, le "logos" de chaque chose se manifeste" (*Origène*, Jo. t. 13, 42). De même, pour saint Augustin, la miséricorde divine donne aux hommes la Bible, "cet autre monde", pour leur permettre de comprendre à nouveau le sens du monde, "ce premier livre" (*In Ps.* 8.8, *In Ps.* 103, S. 1.8 - Conf. I. 13, 18 et 49).

(19) "Nous t'offrons ce qui est tien de ce qui est tien, en tout et pour tout" dit le prêtre dans la liturgie de saint Jean Chrysostome au moment de l'élévation. Le sacerdoce universel du chrétien élargit ce geste d'offrande à l'univers entier.

(20) RILKE, Lettre à von Hulewicz, in *Lettres de Muzot* p. 335.

message de Dieu pour l'homme qui doit devenir message de l'homme pour Dieu. Selon les termes mêmes de saint Paul, le saint "accouche" les choses qui "gémissent et souffrent les douleurs de l'enfantement" (21), il les accouche de la sainteté qui se trouvait emprisonnée en elles et devient en lui consciente...

La sanctification des choses doit être notre tâche la plus quotidienne. Souligner la séparation du sacré et du profane n'a rien de chrétien ; l'Ancien Testament face aux cosmismes, le Nouveau face aux pharisiens, martèlent le même devoir : il faut profaner le sacré s'il s'interpose entre l'homme et Dieu. Dieu est redoutable : comme il est tentant de l'emprisonner dans le sacré, de remplacer ce risque personnel, cette invention de chaque instant qu'il nous demande par une science bien exacte et des recettes éprouvées. Ainsi remplace-t-on l'Eternel, ce jaillissement de nouveauté, par un confortable sempiternel. Ainsi remplace-t-on l'aventure terrible de l'amour par quelque mariage de raison... Mais si rien n'est sacré sauf l'amour — puisse l'amour tout sanctifier ! Rien n'est sacré en soi, rien en soi n'est profane, puisque dans le Royaume de Dieu, dit l'Ecriture, même les casseroles seront saintes. Il n'y a pas le sacré et le profane, mais le sanctifié et ce qui ne l'est pas encore, la sainteté que nous savons voir, et celle que nous profanons. Sanctifier, c'est ouvrir ce qui est fermé, c'est-à-dire, en présence et dans la présence du Christ, ouvrir les yeux. L'homme doit avoir pitié de tous les êtres, de toutes les choses, il doit les voir comme elles sont dans leur misère, leur beauté, leur attente, leur insondable réalité, et user d'elles en rendant grâce, c'est-à-dire "eucharistiquement". Jeûner est important, dit Buber (22), mais manger peut être la sainteté même, — justement un prolongement de l'Eucharistie.

Dans cette perspective en effet, la liturgie devient le centre et le sens de la vie cosmique. Les choses n'existent que par les prières, les bénédictions, les transmutations de l'Eglise. Si les sucs montent des profondeurs de la terre, si l'eau décrit son cycle fécondant, si la terre et le ciel s'épousent dans le soleil et dans la pluie, si l'homme laboure et vendange, si le cellier tressaille d'un noir parfum, si le vieux grain meurt dans la terre et le grain nouveau sous la meule, c'est pour qu'enfin soit une nourriture qui n'engendre pas la corruption, c'est pour qu'enfin la vie n'aille pas à la mort, c'est pour qu'enfin le pain et le vin deviennent pleinement eux-mêmes, c'est-à-dire chair glorifiée du Seigneur. Pour et parce que : car de ce centre lumineux, de ce peu de matière exorcisée et transfigurée, la lumière gagne jusqu'aux rochers et aux étoiles dont la substance est présente dans les saints dons, la lumière s'irradie en ondes de plus en plus vastes. Nous devons savoir qu'il n'y a pas de frontière au rayonnement de la liturgie. Nous devons savoir que

(21) Rom. 8.22.
(22) Conférence à la Sorbonne, 1956.

modernes, c'est notre mal, notre péché, notre liberté fourvoyée qui vampirisent la nature, c'est nous qui sommes responsables des charognes et des arbres tors, et c'est notre refus d'aimer que contemplent sans comprendre les yeux tristes de tant d'animaux. Mais chaque fois qu'un homme devient conscient de la portée cosmique de l'eucharistie, chaque fois qu'un être pur accueille une humble sensation avec gratitude — qu'il mange un fruit ou respire l'odeur de la terre —, alors une joie d'éternité vibre dans la moelle des choses. "Il n'y a qu'une âme purifiée, écrit Claudel, qui comprendra l'odeur de la rose" (17).

Car l'univers n'est pas seulement le corps de l'homme. Il se tient aussi devant l'homme, malgré notre péché qui le défigure, comme une révélation de Dieu. Il n'y a pas seulement un lien anthropo-cosmique, mais un lien théo-cosmique : la gloire omniprésente de Dieu, son énergie flamboyante baigne le monde, il y a dans chaque chose une idée divine, un "logos", une parole qui nous est adressée. Les choses, autour de nous, sont autant de paroles subsistantes, une bible cosmique que la bible historique célèbre (que l'on songe aux psaumes ou au livre de Job) et dont la Rédemption nous permet de déchiffrer le sens éternel (18). Nous avons trop perdu ce sens cosmique du christianisme, si vif dans la théologie anté-nicéenne qui, précisant l'Epître aux Ephésiens, soulignait la présence et l'action économique, cosmique de chaque hypostase : "Le Père au-dessus de tout, le Fils à travers tout, l'Esprit saint en tout", le Logos comme structure et ordre, l'Esprit comme vie et beauté.

Ainsi l'univers aide l'homme autant que l'homme l'univers. Les choses aident l'homme à prier et l'homme les aide à prier. L'homme purifié qui cesse de considérer les choses avec convoitise, comme des objets de sa puissance ou de son plaisir, perçoit leur musique secrète et tel un prêtre recueille les "logoi" des créatures pour les offrir au Créateur (19). Pour reprendre l'admirable expression de Rilke, "il butine éperdument le miel du visible, pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'invisible" (20). Ainsi libère-t-il de la précarité et de la mort l'essence des choses, ce

(17) *L'Oiseau noir dans le soleil levant*, p. 127.

(18) "Les champs sont déjà blancs, prêts pour la moisson, lorsque le Logos de Dieu est là, ouvrant et éclairant tous les champs de l'Ecriture, qui est pleine de sa présence. Peut-être aussi toutes les choses sont-elles des champs déjà blancs, prêts pour la moisson, — pour ceux qui lèvent les yeux. A ceux-là, le "logos" de chaque chose se manifeste" (*Origène*, Jo. t. 13, 42). De même, pour saint Augustin, la miséricorde divine donne aux hommes la Bible, "cet autre monde", pour leur permettre de comprendre à nouveau le sens du monde, "ce premier livre" (*In Ps.* 8.8, *In Ps.* 103, S. 1.8 - Conf. I. 13, 18 et 49).

(19) "Nous t'offrons ce qui est tien de ce qui est tien, en tout et pour tout" dit le prêtre dans la liturgie de saint Jean Chrysostome au moment de l'élévation. Le sacerdoce universel du chrétien élargit ce geste d'offrande à l'univers entier.

(20) RILKE, Lettre à von Hulewicz, in *Lettres de Muzot* p. 335.

message de Dieu pour l'homme qui doit devenir message de l'homme pour Dieu. Selon les termes mêmes de saint Paul, le saint "accouche" les choses qui "gémissent et souffrent les douleurs de l'enfantement" (21), il les accouche de la sainteté qui se trouvait emprisonnée en elles et devient en lui consciente...

La sanctification des choses doit être notre tâche la plus quotidienne. Souligner la séparation du sacré et du profane n'a rien de chrétien ; l'Ancien Testament face aux cosmismes, le Nouveau face aux pharisiens, martèlent le même devoir : il faut profaner le sacré s'il s'interpose entre l'homme et Dieu. Dieu est redoutable : comme il est tentant de l'emprisonner dans le sacré, de remplacer ce risque personnel, cette invention de chaque instant qu'il nous demande par une science bien exacte et des recettes éprouvées. Ainsi remplace-t-on l'Eternel, ce jaillissement de nouveauté, par un confortable sempiternel. Ainsi remplace-t-on l'aventure terrible de l'amour par quelque mariage de raison... Mais si rien n'est sacré sauf l'amour — puisse l'amour tout sanctifier ! Rien n'est sacré en soi, rien en soi n'est profane, puisque dans le Royaume de Dieu, dit l'Ecriture, même les casseroles seront saintes. Il n'y a pas le sacré et le profane, mais le sanctifié et ce qui ne l'est pas encore, la sainteté que nous savons voir, et celle que nous profanons. Sanctifier, c'est ouvrir ce qui est fermé, c'est-à-dire, en présence et dans la présence du Christ, ouvrir les yeux. L'homme doit avoir pitié de tous les êtres, de toutes les choses, il doit les voir comme elles sont dans leur misère, leur beauté, leur attente, leur insondable réalité, et user d'elles en rendant grâce, c'est-à-dire "eucharistiquement". Jeûner est important, dit Buber (22), mais manger peut être la sainteté même, — justement un prolongement de l'Eucharistie.

Dans cette perspective en effet, la liturgie devient le centre et le sens de la vie cosmique. Les choses n'existent que par les prières, les bénédictions, les transmutations de l'Eglise. Si les sucs montent des profondeurs de la terre, si l'eau décrit son cycle fécondant, si la terre et le ciel s'épousent dans le soleil et dans la pluie, si l'homme laboure et vendange, si le cellier tressaille d'un noir parfum, si le vieux grain meurt dans la terre et le grain nouveau sous la meule, c'est pour qu'enfin soit une nourriture qui n'engendre pas la corruption, c'est pour qu'enfin la vie n'aille pas à la mort, c'est pour qu'enfin le pain et le vin deviennent pleinement eux-mêmes, c'est-à-dire chair glorifiée du Seigneur. Pour et parce que : car de ce centre lumineux, de ce peu de matière exorcisée et transfigurée, la lumière gagne jusqu'aux rochers et aux étoiles dont la substance est présente dans les saints dons, la lumière s'irradie en ondes de plus en plus vastes. Nous devons savoir qu'il n'y a pas de frontière au rayonnement de la liturgie. Nous devons savoir que

(21) Rom. 8.22.
(22) Conférence à la Sorbonne, 1956.

nous sommes les prêtres et les rois du cosmos, nous devons prolonger dans toute la vie quotidienne cette sanctification liturgique qui lentement sature d'éternité le cœur des choses et prépare la transfiguration de l'univers.

Combien significatif déjà le visage de la terre : tandis que dans les pays neufs la nature est vierge ou violée par l'homme, chez les "primitifs" comme dans l'Orient non-chrétien l'œuvre humaine se fond dans les rythmes cosmiques, l'homme "cosmise" ses temples et cherche dans la nature le symbole du paradis originel : jardin d'Extrême-Orient, avec l'île émergeant de la mer comme la première terre. Au contraire, dans les vieux pays chrétiens, la nature a acquis un visage, un visage humain. Loin de se "cosmiser" pour se fondre dans un absolu impersonnel, l'homme a personnalisé la nature pour l'offrir à Dieu, à tel point que chaque peuple, chaque église locale, chaque tradition de sainteté ont créé autant de paysages de la grâce d'une irréductible diversité (23).

La destinée des peuples, la culture humaine dans son ensemble, apparaissent donc, quelles que soient les apparences contraires de notre époque, profondément liées à l'Eglise. Le rôle des chrétiens, à travers toute l'histoire humaine, est de tisser le vêtement multicolore de l'Epouse du Christ, de "construire le Corps du Christ".

La "construction du Corps du Christ".

Dès l'abord une antinomie nous déchire : le Royaume n'est pas de ce monde, mais il est déjà dans ce monde. Que signifie cette dualité ? Quel est ce mystérieux rapport entre l'Eglise et le monde — cette proportion qui n'est pas figée mais dynamique, et tend vers l'universelle transfiguration ?

⁂

Les paroles et l'exemple du Christ soulignent la dualité du Royaume et du monde. Au tentateur qui lui offre "tous les royaumes

(23) Le concile de Constantinople, en 1872, a précisé la signification du caractère territorial des églises locales. La nation comme telle, affirme le concile, ne peut être à la base d'une communauté ecclésiastique : ce serait introduire dans l'Eglise un principe de séparation dû au péché, à la confusion de Babel. Le fondement de l'Eglise locale sera donc *la terre qui unit* puisque les hommes la cultivent, modèlent ses paysages, puisqu'elle les nourrit et les reçoit quand ils meurent. L'église locale ne consacre pas l'orgueil national, elle bénit la patience créatrice des hommes, leur rapport d'amour avec une terre. Une nation doit mériter son église en devenant, par une histoire féconde, terre de paix plus que frontière de guerre. L'Eglise favorise cette transformation, elle exorcise les démons, apaise les éléments cosmiques, sanctifie la terre par les prières des fidèles au travail, par le sang des martyrs, par les corps qu'elle dépose en elle comme des germes de résurrection.

Ce rôle d'apaisement, de protection exercé par l'Eglise à l'égard du cosmos terrestre est à la transfiguration finale ce que la "connaissance du soir", chez Origène et saint Augustin, est à la "connaissance du matin" de la vie éternelle, sans qu'on puisse durcir la distinction car la vie éternelle, pour l'homme comme pour les choses qu'il sanctifie, commence déjà ici-bas.

du monde avec leur splendeur" Jésus répond : "Va-t'en Satan, car il est écrit : tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et ne rendras de culte qu'à lui seul" (24). Le Christ fuira ceux qui voudront le faire roi et n'acceptera d'autre couronne que les épines sanglantes de la Passion... Cette dualité est nécessaire pour respecter la liberté humaine : "S'il est le roi d'Israël, qu'il descende maintenant de la croix, et nous croirons en lui" (25). C'est la volonté de Dieu que le monde du péché et de la mort subsiste, telle est la condition terrible de l'amour. Le chrétien ne doit attendre que la persécution, car "le serviteur n'est pas plus grand que son maître" (26). L'indifférence, l'incompréhension, le relativisme, l'organisation d'un monde du bonheur en dehors de Dieu, telles sont les formes actuelles d'une persécution d'autant plus efficace qu'elle renonce aux exaltations de la violence... A l'athéisme de la révolte succède l'athéisme de l'indifférence, voire un athéisme gnostique épris de spiritualité et qui dissout jusqu'à la fierté du refus. Machines et yoga, techniques de la terre et techniques du ciel, — chrétien, comme te voilà seul et vain avec ton Dieu sémite à l'image de l'homme, avec ton Dieu inutile. Entre Marx et Guénon pourtant, quelqu'un te parle : "Bienheureux serez-vous quand on vous outragera, qu'on vous persécutera, et qu'on dira faussement contre vous toute sorte de mal à cause de moi" (27). La dualité du Royaume et du monde assure donc l'espace de la liberté, c'est-à-dire de la foi et de l'amour. Et certes la mort et le péché servent aussi : depuis la Passion, l'abîme de l'angoisse secrètement se fait le réceptacle de l'amour, la mort de chaque instant peut devenir une mort dans le Christ, c'est-à-dire une résurrection.

C'est aussi obéir à Dieu que de "rendre à César ce qui est à César" (28). La révolte contre le mal n'est pas exclue pour autant, elle est située dans l'amour. Le chrétien ne peut répondre au mal par le mal, car la révolte par la violence n'est qu'une autre forme d'asservissement à la violence. Ainsi, quand l'ordre de César s'oppose au commandement du Christ, le chrétien doit désobéir, témoigner en acte pour la justice, l'amour et la vérité, — puis rendre à César ce qui est à César, c'est-à-dire sa vie physique. La révolte du chrétien s'appelle le martyre. Cela peut être, dans l'humble acceptation des brimades et des échecs, un témoignage quotidien. A la limite ce serait Antigone, mais une Antigone qui aimerait ses ennemis...

La dualité du Royaume et du monde ne peut se résoudre dans l'histoire qui jusqu'au bout restera un combat : vaste combat que décrit le puissant déroulement des symboles apocalyptiques, vaste

(24) Matt. 4.32.
(25) Marc 15.32.
(26) Jean 13.16.
(27) Matt. 5.11.
(28) Matt. 22.21, Luc 20.25, Marc 12.17.

combat qui meurtrit autant les âmes que les corps, engage les anges et les démons, et dont les péripéties essentielles nous échappent car elles se déroulent au secret de chaque personne. Les profondeurs ultimes de l'histoire déferlent dans le cœur de l'Eglise, non dans l' "histoire de l'Eglise" des érudits mais dans les "exploits" de la sainteté. Combien de fois tout le destin du monde a-t-il dépendu de la prière d'un saint, d'un pêcheur, inconnu ?

Ici, il faut donc exorciser deux tentations symétriques : l'espoir que l'Eglise absorbe, dans l'histoire, le monde, — l'espoir que le progrès du monde réalise ici-bas le Royaume.

Il est vain d'espérer que l'Eglise absorbe le monde avant la consommation des siècles. Ce serait remettre à l'endroit, selon les pires lois de la pesanteur, le "monde à l'envers" des Béatitudes. Ce serait compromettre l'Eglise avec la volonté de puissance et l'esprit de possession, ce serait surtout ignorer la liberté humaine jusqu'à faire faire à l'Evangile, avec Joseph de Maistre et les "théocrates", l'éloge du bourreau : "Toute grandeur, toute puissance, toute subordination reposent sur l'exécuteur : il est l'horreur et le lien de l'association humaine. Otez de ce monde cet agent incompréhensible : dans l'instant même, l'ordre fait place au chaos, les trônes s'abîment et la société disparaît. Dieu, qui est l'auteur de la souveraineté, l'est donc aussi du châtiment !" (29). Ainsi Dieu devient-il le bourreau suprême qui précipite en enfer ses ennemis...

Cette absorption du monde par l'Eglise a été, reste encore peut-être, la grande tentation de Rome, l'usurpation par le pape du pouvoir de l'empereur. Quant à l'Orthodoxie, son risque en ce domaine fut moins de domination que de sacralisation statique : la Sainte Russie ne devenait-elle pas un Tibet chrétien ? Dans les relations avec l'Etat, l'idéal de notre Eglise est resté, pour les temps de foi unanime, celui de la "symphonie", qui n'évacue nullement la tension suscitée par la transcendance du Royaume, comme le prouvent les martyrs suppliciés par les empereurs iconoclastes ou l'attitude de saint Philippe devant le Terrible...

Certes Soloviev, grand lecteur d'Auguste Comte, rêvait d'un Etat comme amour organisé, d'une théocratie cimentée par l'union des trois chefs de l'humanité : le pape, l'empereur (de Russie) et le prophète, le philosophe inspiré, sans doute Soloviev lui-même. Sa dernière œuvre pourtant, — le "Récit sur l'Antéchrist" — montre l'écroulement de ce rêve : le destin de l'humanité, loin de développer l'idée du Bien, constitue un drame sans issue terrestre, la société parfaite réalisée par un "grand spiritualiste" se révèle comme la catastrophe suprême, celle des âmes subjuguées par l'Antéchrist, et l'avènement du Royaume s'opère sur un plan purement eschatologique, dans la dislocation tragique de l'histoire...

(29) J. DE MAISTRE, *Soirées de St-Pétersbourg*, Premier Entretien.

Ainsi on ne peut escamoter le tragique de la condition chrétienne, déchirée entre le monde déchu et la nouvelle création, entre "ce monde" et "le monde qui vient". D'où l'ancienne conception russe de la monarchie (nous dirions plus largement aujourd'hui : du pouvoir) selon laquelle le roi doit mourir martyr, — réponse anticipée au mot de Saint-Just : "On ne peut gouverner impunément", et participation authentique à l'amour du Christ dont saint Jean Chrysostome écrivait : "Je l'appelle Roi parce que je le vois crucifié : il est propre au Roi de mourir pour ses sujets" (30).

Non moins vain l'espoir que le progrès du monde réalise ici-bas le Royaume, conçu comme le moment suprême du devenir. Ainsi Féodorov, adultérant par les mythes modernes de la science et du progrès une intuition profonde, celle de la victoire du chrétien sur la mort, rêvait-il que la technique, la magie et l'ascèse s'unissent pour ressusciter dès ici-bas les ancêtres et leur permettre de participer à la béatitude terrestre pour l'avènement de laquelle ils s'étaient sacrifiés. Dans ses cahiers intitulés après sa mort "Philosophie de l'œuvre commune", il voulut corriger d'un point de vue chrétien la théorie du progrès. Comprenant toute l'immoralité du sacrifice des générations à celles qui seront enfin heureuses, il exhorte l'humanité à s'unir dans *l'amour des pères* pour les arracher à la mort. L'énergie qui se gaspille dans une science toute profane, dans l'érotisme aussi, doit se tourner vers l'intérieur pour donner à l'homme la possibilité de ressusciter les ancêtres.

Dans cette perspective l'oeuvre du Christ culmine à la résurrection de Lazare. Le Christ serait venu pour ressusciter dès maintenant les morts, mais l'humanité ne l'a pas compris et l'a crucifié. Toutefois, par sa propre résurrection, il nous permet de reprendre son oeuvre, de devenir, avec lui, des "ressusciteurs".

Au lendemain de la Révolution russe, Féodorov eut des continuateurs qui précisèrent sa pensée d'une manière proprement théologique. Pour eux, le christianisme traditionnel est une "nécrolâtrie", qui, prosternée devant la croix, déifie la mort. Le véritable christianisme doit construire, au moyen d'une technique animée par la grâce, une humanité bienheureuse qui établira le Royaume ici-bas.

Le christianisme de Féodorov et de ses disciples est donc en définitive un christianisme sans la croix, un nouveau millénarisme peu sensible à la véritable eschatologie, sans respect aussi pour les

(30) Saint Jean Chrysostome. *De cruce et latrone*, hom. II, P. G. 49, col. 413.

morts qui peut-être ne souhaitent nullement d'être arrachés à leur sommeil purificateur (31).

L'Evangile n'annonce rien de tel. L'Evangile prévoit une dégradation de l'histoire, la Bible toute entière décrit la chute comme un processus historique en voie d'accélération, les Pères à leur tour soulignent que le monde, comme tout organisme créé, consumera ses réserves vitales, s'épuisera, vieillira et mourra. Le chrétien ne croit pas au progrès dont il dénonce le mythe, sécularisation indue de l'attente biblique, alibi des massacres totalitaires ou refus personnel de la vie intérieure. Le chrétien prie avec la Didachè : "Que vienne la grâce, et que passe le monde". Mais il sait aussi qu'il doit assumer dans l'histoire, pour la transfigurer dans l'éternité, la substance de ce monde qui passe.

⁂

Depuis l'Incarnation et la Pentecôte, le Royaume est secrètement dans le monde : c'est l'Eglise comme mystère et comme icône, l'Eglise-Eucharistie. Par elle, cette jeune fille aux cheveux blancs que vit Hermas, la Fin, l'unité réalisée comme présence de Dieu devenu tout en toutes choses, la Parousie en un mot est déjà dans le monde, déjà le condamne et le métamorphose. Ainsi nous découvrons que la dualité du Royaume et du monde est dynamique : elle tend vers une résolution, vers un dénouement qui ne relève pas de l'histoire seule mais de l'histoire à la fois abolie et accomplie par l'éternité. La dualité du Royaume et du monde se résout dans la Parousie, mais la Parousie est déjà présente dans les mystères de l'Eglise, — présente comme un avènement, celui du Christ, qui doit s'achever en nous. La dualité du Royaume et du monde commence donc à se résoudre en chaque chrétien, dans la mesure où, par la grâce continuée de la Pentecôte, il devient conscient de la Parousie et assume personnellement la plénitude que recèle le Corps du Christ. Ainsi, depuis l'Incarnation et la Pentecôte, nous sommes dans les derniers temps, nous consumons le temps dans sa consommation déjà advenue, nous assumons l'histoire dans l'éternité, nous construisons le Royaume de Dieu. Mais cette œuvre de transfiguration ne peut être conçue en mode historique, comme un devenir

(31) Nous trouverions aujourd'hui un évolutionnisme mystique assez analogue dans la pensée du P. Teilhard de Chardin : persuadé à juste titre, par une véritable expérience mystique, de la sainteté de la matière, et que "l'essence du christianisme ce n'est ni plus ni moins que la croyance à l'unification du monde en Dieu par l'Incarnation", Teilhard naturalise sa vision dans un néo-concordisme qui finit par la contredire en rendant presque inutile l'Incarnation : il décrit l'histoire de l'univers (négligeant la condition paradisiaque et la chute) comme une vaste évolution ascendante, comme une montée de la matière à la vie, de la vie à la conscience, de l'individu à une unité suprapersonnelle jusqu'à un point d'intégration et de convergence qui serait un "point de Parousie".

collectif : eschatologique, elle n'a de sens que dans la personne, c'est-à-dire dans la sainteté. Avec le premier avènement, en effet, le temps a changé de fond en comble. En Christ, l'histoire est acccomplie, et cet événement doit retentir en chacun de nous. La Pentecôte nous permet de nous trouver en présence de l'événement christologique, si bien que celui-ci n'appartient ni au passé ni à l'avenir, mais valorise chaque moment de l'histoire humaine et de toute vie. Nous sommes vraiment dans le "dernier temps" de saint Jean, non au sens d'une exaltation apocalyptique, mais parce que notre temps est en lui-même eschatologique et nous met en présence de la Fin. "Voici, je me tiens à la porte et je frappe" (32). Par la "croissance de l'homme intérieur" (33), nous nous édifions pierres vivantes d'un édifice théandrique dans lequel, comme entre les deux natures du Christ, existe une *communicatio idiomatum* entre le temps et l'éternité. Par la grâce de l'Esprit nous bâtissons sur "le fondement... qui se trouve en place, à savoir Jésus-Christ" (34) et "le feu... éprouvera la qualité de l'oeuvre de chacun", consumant le "foin" et la "paille", mais transfigurant "l'or, l'argent, les pierres précieuses". Cette "édification du Corps du Christ" (35) reconstruit donc déjà le monde pour l'éternité, et chacun de nous dont le corps même (et par conséquent les choses qui le prolongent) devient "temple du Saint-Esprit" (36), pose les assises de la Jérusalem céleste qui résistera au cataclysme de feu. Ainsi nous prenons part à la vie de ce monde, mais sans jamais oublier que la vraie construction ne peut être que celle de l'Eglise dans laquelle nous devons faire entrer l'univers entier pour qu'il se transfigure, à la Parousie, en Royaume de Dieu.

Aujourd'hui cette construction du Royaume exige sans doute l'effort vers une "sainteté ouverte". Si la vie chrétienne veut être totale, elle doit cesser d'avoir peur de la vie, elle doit s'ouvrir.

Elle doit s'ouvrir d'une part à toute la souffrance, à toute l'angoisse du monde, — dont les chrétiens sont responsables — pour y répondre par une conscience toujours plus dépouillée de la vérité. C'est dans l'univers concentrationnaire, c'est dans l'enfer fardé de néon de la grande ville que l'homme découvre tout le prix d'un regard de confiance ou d'un geste de vraie tendresse. Un des rôles de l'histoire est sans doute non pas dans quelque montée collective et automatique vers l'Esprit, mais dans une descente de plus en plus lucide en enfer, dans cette exploration fiévreuse du néant qui dépouille l'homme de toutes les vérités partielles, de toutes les peaux mortes et, telle une apophase vécue, l'accule de plus en plus au dilemme : la folie ou la sainteté. Puisse le grand

(32) Apoc. 3.20.
(33) Eph. 3.20.
(34) I Cor. 3.11.
(35) Eph. 4.12.
(36) I Cor. 6.19.

vent de l'angoisse réveiller les chrétiens qui s'installent dans l'Eglise, puisse-t-il nous arracher, à nous aussi, nos vérités partielles et nos peaux mortes, afin que nous sachions qu'il y a seulement la mort et l'amour, afin que nous offrions à nos frères si profondément désespérés le Dieu nu, agonisant, ressuscité de l'Evangile, — "l'Amour crucifiant, l'Amour crucifié, l'Amour triomphant" (37) de la Trinité.

Mais en même temps notre vie chrétienne doit s'ouvrir à toute la recherche, toute l'allégresse d'inventer et de découvrir, tout l'effort de création et de beauté de la culture humaine.Toute réalité — de l'atome à la nébuleuse, — toute beauté, des grottes préhistoriques aux jeux angoissés de l'art abstrait, — tout effort de justice et de liberté, — tout moyen nouveau d'assumer la terre, jusqu'à l'avion qui nous permet enfin de déchiffrer le message d'amour du plus humble terroir, — nous devons tout passer au crible de notre amour, et ce que l'amour nous permet de vivre, l'assumer, l'engranger dans l'arche de l'Eglise qui seule pourra traverser la bienheureuse catastrophe finale. N'est-il pas écrit de la Jérusalem nouvelle : "les rois de la terre y apporteront ce qui fait leur gloire"? (38). Dans le Royaume de Dieu, nous n'aurons plus besoin d'icônes puisque les saints eux-mêmes seront là et que tout homme se révèlera comme icône. Mais l'art que nous appelons faussement profane nous révèlera les secrets de ses plus hautes créations, et toutes les choses de la terre que des hommes auront sauvées par une création de beauté nous crieront leur reconnaissance. Ainsi, dans la science, dans la technique, dans l'art, dans l'effort d'organisation sociale et d'unification de la planète, le chrétien doit être présent, luttant pour le respect de la personne et la transfiguration de la terre. Cette lutte, extérieurement, peut sembler désespérée, car elle est toujours précaire, toujours à recommencer : intérieurement, dans chaque personne qui la mène avec les armes invisibles de la prière et de l'amour, elle porte déjà ses fruits d'éternité. Selon l'histoire, le chrétien est un Sisyphe, mais un Sisyphe intérieurement triomphant : quand aux yeux de "ce monde", la pierre retombe, peut-être est-elle devenue, dans le "monde qui vient" une pierre que la Parousie révèlera précieuse. Il n'y a pas de méthodes infaillibles pour faire de la politique chrétienne, de l'économie chrétienne, de l'art chrétien, (ou de la cuisine chrétienne) : mais il peut, il doit y avoir une présence personnelle du chrétien dans la politique, l'économie, l'art, ou la cuisine : une présence ouverte,

(37) L'amour du Père — crucifiant.
L'amour du Fils — crucifié.
L'amour du Saint-Esprit — triomphant par la force de la Croix.
Ainsi Dieu aima le monde !
PHILARÈTE DE MOSCOU ; "Homélie pour le Vendredi Saint", *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe*, n° 10, avril 1952, p. 8.

(38) Apoc. 22.24.

transfigurante. "Trouve la paix intérieure et des millions se sauveront à tes côtés" disait saint Séraphim de Sarov. Trouve la paix intérieure et la culture, la beauté, l'intelligence se sauveront à tes côtés. Il faut reprendre, à l'échelle de notre époque, la révolution spirituelle qui s'est accomplie en Russie au début du 19e siècle, lorsque les "startsi" ont communiqué à des millions de laïcs l'invocation du Nom de Jésus. Il faut que le Nom partout invoqué exorcise les démons, subjugue les éléments cosmiques, transforme toute activité humaine en effort de sanctification.

Le monde de la technique par exemple est d'une certaine manière démoniaque : les puissances du cosmisme inférieur "précipitent" (au sens technique du mot) dans les rouages des machines, et la temporalité mécanique, avec sa recherche de l'instantanéité, échappe aux rythmes humains pour parodier les éons angéliques... Est-ce une raison pour les chrétiens de se détourner des machines ? Ne seraient-ils pas les seuls au contraire à pouvoir les utiliser positivement en chassant par le Nom de Jésus les démons qui s'y manifestent ?

A-t-on mesuré aussi la puissance de la liturgie comme théurgie, face aux sciences et aux techniques qui désintègrent la matière ? Quand un fragment de matière peut devenir comme un sacrement du néant, quelle n'est pas l'importance de cet autre fragment qui devient sacrement de la plénitude, quelle n'est pas l'importance de l'œuvre liturgique comme intégration totale de la matière ?

Faut-il dire qu'on pourrait concevoir ici, à côté du monachisme traditionnel, plus que jamais nécessaire, d'autres types d'engagements chrétiens, les uns analogues à la présence silencieuse, au plus obscur de la détresse humaine, des Petits Frères du Père de Foucault ou des Communautés de Taizé et de Grandchamp, d'autres mettant l'accent sur une spiritualité héroïque et nuptiale, signe de ce pacte nuptial que l'homme doit renouer avec la terre par l'humble héroïcité du labeur... Ainsi pouvons-nous entrevoir la figure exemplaire d'un chrétien vraiment royal, — à la fois moine, guerrier de tout combat de vie et poète — à la fois ouvert et détaché, jeûnant mais se parfumant de toute la beauté du monde. Le rôle du chrétien dans le monde est un rôle de roi : le chrétien est l'oint du Saint-Esprit, le médiateur de la terre, celui qui rend grâces en toutes choses, le roi-prêtre qui s'ouvre à toute réalité pour l'offrir à Dieu, — celui qui brûle d'amour, comme dit saint Isaac de Syrie, "pour toute la création, pour tous les hommes, les oiseaux, les quadrupèdes, les démons, pour tout être créé" (39).

Mais le chrétien est roi d'un royaume invisible. Et c'est pourquoi ce roi est aussi un bouffon.

(39) *Sentences LV*, Ed. St-Irénée, p. 18.

Roi de l'univers comme création de Dieu, il doit être le bouffon de "ce monde" comme mensonge héréditaire et collectif, comme jeu diabolique des passions. Le bouffon, c'est l'humoriste supérieur qui se moque du sérieux des hommes engagés dans leur importance, leur personnage, leur désir d'avoir toujours raison ; qui se moque d'abord de lui-même, jouet dérisoire de ce monde dont il prétend être le roi. Le chrétien n'est pas un homme sérieux, il ne prend pas le monde au sérieux, il se moque de tout sérieux et d'abord du sérieux ecclésiastique, cette perpétuelle tentation des clercs, comme du sérieux prophétique, cette perpétuelle tentation des laïcs. Comme le "fol en Christ" dans la Russie du 16e siècle, le chrétien fait manger en carême de la viande crue au roi (car à quoi bon jeûner quand, tel Jean le Terrible, on "boit le sang des chrétiens"), il jette des pierres dans les fenêtres des bien-pensants et embrasse le seuil des prostituées. Le rôle de l'homme dans le monde ? C'est d'être fou, — d'être fou en Christ.

OLIVIER CLÉMENT.

La christologie de Chalcédoine dans le dialogue œcuménique

Quand, en 1054, le pape Léon IX excommunia le patriarche de Constantinople Michel Cérulaire et que par ce fait, malgré toutes les autres tentatives d'union, la scission entre la chrétienté orientale et occidentale devint permanente, l'acceptation commune de la décision christologique du concile de Chalcédoine n'était pas en litige. Il en va de même dans la scission entre l'Eglise romaine et les Eglises de la Réformation au XVIe siècle au sein de la chrétienté occidentale. Quand le Pape eut excommunié Luther et ses adhérents et que ceux-là se mirent à réorganiser l'existence évangélique de l'Eglise, le conflit ne portait pas sur la christologie du concile de Chalcédoine. En dépit des différences christologiques connues entre Luther, Calvin, Zwingli et Brenz, la volonté unanime de conserver la christologie de Chalcédoine ne saurait être niée. Elle s'exprime clairement dans les confessions de foi de la Réforme. A cet égard, non seulement les trois confessions de l'Eglise primitive (les symboles des Apôtres, de Nicée et d'Athanase) mais aussi Chalcédoine — à plus juste titre même que l'*Apostolicum* et l'*Athanasium*, qui ne sont pas en vigueur dans l'Eglise orientale — méritent d'être appelés des symboles œcuméniques.

C'est pourquoi il est d'autant plus grave que le conseil œcuménique des Eglises n'ait pas été en état d'accepter les définitions christologiques de Chalcédoine avec leurs fondements dans le *Nicaenum* et en particulier dans le *Nicaeno-Constantinopolitanum*, comme base commune officielle des Eglises rassemblées. Signalons les causes : d'abord les Eglises-membres plus jeunes, étrangères aux décisions dogmatiques de l'Eglise primitive, font abstraction de la tradition ecclésiale et veulent se laisser guider par la rencontre immédiate avec la parole de l'Ecriture et par l'œuvre présente du Saint-Esprit. Toutefois, même dans des Eglises comme les Eglises luthériennes et réformées, où les définitions de l'Eglise primitive ont été retenues fermement, les doctrines christologiques ne sont pas restées incontestées. Des contradictions s'élèvent, depuis le siècle des lumières, d'abord contre l'interprétation que Chalcédoine avait connue après 451 : en particulier, contre la doctrine de l'anhypostasie de la nature humaine de Jésus, contre la doctrine des deux volontés du Christ et contre la *communicatio idiomatum* au sens d'une possession de qualités divines par la nature humaine du Christ. Par cette évolution on craignait de perdre l'homme Jésus-Christ. Mais de plus, la contradiction néo-protestante visait les définitions mêmes de Chalcédoine, et particulièrement le concept de nature qui semblait mettre en question le Jésus historique,

spécialement quand on essayait d'expliquer théoriquement, à partir de la doctrine des deux natures, l'activité historique du Christ : par exemple, les miracles en tant qu'effets de sa nature divine ; et la faim, la soif, la souffrance et la mort en tant qu'effets de sa nature humaine. L'unité du Christ historique semblait s'effriter. Ainsi, à côté d'autres objections qui ne seront pas traitées ici, le rapport entre explications ontologiques (Harnack : "physiques") et historiques devint le centre des discussions sur Chalcédoine. Notons la tendance caractéristique des XIX• et XX• siècles à évincer les définitions ontologiques et à s'en tenir aux définitions historiques. Cela signifierait comme conséquence dernière l'abandon complet de Chalcédoine.

Pour la continuation du travail œcuménique, il est de première importance d'éviter la séparation des Eglises en deux groupes : celles qui conservent Chalcédoine et celles qui ne savent pas qu'en faire. Il faut, en commun, viser à une interprétation et à une appropriation nouvelles de la christologie de l'Eglise ancienne dans la situation spirituelle modifiée de notre temps. Cela est urgent, non seulement parce que de grandes et importantes Eglises conservent la christologie chalcédonienne comme condition *sine qua non* pour toute union d'Eglises, mais aussi parce qu'un refus de Chalcédoine entraîne toujours simultanément, en dernière analyse, un refus d'affirmations bibliques essentielles, ou du moins un étiolement de la réponse de la foi au témoignage biblique. C'est dans cette perspective qu'on lira par la suite quelques points de vue visant essentiellement à une élucidation de la relation entre définition christologiques historiques et ontologiques.

Voici d'abord la définition christologique du concile de Chalcédoine : "A la suite des saints Pères, nous enseignons tous à l'unanimité, un seul et même Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, complet quant à sa divinité, complet aussi quant à son humanité, vrai Dieu et en même temps vrai homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père par sa divinité, consubstantiel à nous par son humanité, en tout semblable à nous, sauf pour ce qui est du péché ; engendré du Père, avant tous les siècles, quant à sa divinité ; quant à son humanité, né pour nous, dans les derniers temps, de Marie, la Vierge et la Mère de Dieu ; nous confessons un seul et même Christ Jésus, Fils unique, que nous reconnaissons être en deux natures, sans qu'il y ait ni confusion, ni transformation, ni division, ni séparation entre elles : car la différence des deux natures n'est nullement supprimée par leur union ; tout au contraire, les attributs de chaque nature sont sauvegardés, et subsistent en une seule personne et en une seule hypostase ; et nous confessons, non pas (un Fils) partagé ou divisé en deux personnes, mais bien un seul et même Fils, Fils unique et Dieu Verbe, Notre-Seigneur Jésus-Christ ; tel qu'il a été

prédit jadis par les prophètes, tel que, lui-même, il s'est révélé à nous et tel que le symbole des Pères nous l'a fait connaître". (1)

On gardera en vue le texte de cette confession christologique de l'Eglise primitive pendant l'exposé qui va suivre.

1. On ne peut reprocher à la doctrine des deux natures de Chalcédoine un enseignement sur le Christ historique au moyen d'une terminologie ontologique, métaphysique, "physique", que si l'on néglige l'affinité certaine avec des définitions ontologiques de l'une des différentes réponses données par la foi au message de l'action salvifique de Dieu, réponse qui s'impose dans les écrits néo-testamentaires, et déjà vétéro-testamentaires. Cette réponse particulière est la doxologie, figurant traditionnellement et nécessairement à côté de la prière de supplication, de la proclamation et de l'enseignement dans l'assemblée cultuelle : toutes ces réponses, la doxologie comprise, sont résumées d'une manière caractéristique dans la confession de foi. La doxologie se fonde sur l'action salvifique de Dieu. Mais elle ne s'arrête pas à la louange de cette action ; elle loue Dieu lui-même comme celui qui est le même dans tous les siècles des siècles. Dieu ne s'épuise pas dans son action salvifique pour nous, pour son Eglise, pour le monde, mais, dans la liberté de celui qui est le même dans les siècles des siècles, il a accompli cette action salvifique et il veut être loué non seulement dans son œuvre mais aussi en lui-même. La doxologie, comme la prière de supplication, ne s'adresse pas à des hommes, mais à Dieu. A la différence de la prière générale, dans la doxologie Dieu n'est pas appelé "Toi", mais reconnu comme "Lui", qui est le même dans les siècles des siècles. Dans la doxologie, rien n'est demandé qui doive être fait, mais Dieu est loué tel qu'il est dans sa gloire, sa sainteté, sa puissance, sa force et sa sagesse éternelles. Partant, nous trouvons dans les doxologies bibliques toujours des définitions d'existence et d'essence. (Cf. par ex. Rom. 9.5 ; Apoc. 4.8, 7.12).

Les définitions dogmatiques de l'Eglise primitive sont particulièrement marquées par la structure de la doxologie ; car elles le sont par la structure de la confession liturgique de laquelle on ne peut pas exclure le temps de la doxologie. La confession ne s'adresse pas premièrement au monde, mais à Dieu. Elle est offerte à Dieu comme le sacrifice de louange de l'Eglise. Envisagées sous cet angle, les résolutions dogmatiques conciliaires de Nicée et Constantinople sont directement des définitions de confession liturgique, et si la résolution christologique de Chalcédoine n'a pas été formulée et employée comme les précédentes, elle est toutefois en connexion extrêmement étroite avec la confession liturgique. Elle veut se mettre à son service et porte encore les traces visibles d'une forme de discours hymno-doxologique.

(1) H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 148 ; traduction de J. Bois, "Chalcédoine", *Dictionnaire de théologie catholique*, II/2, col. 2194-2195.

2. Dès qu'on a reconnu la structure essentielle de la doxologie, on ne saurait être surpris que l'Eglise ancienne, pour la formulation, le développement et l'interprétation de celle-là, se soit servie des termes ontologiques de la métaphysique grecque. Car les notions d'existence, d'essence et d'attribut, contenues dans la doxologie, constituaient une suggestion objective ; en outre, la doxologie se situait historiquement dans l'hellénisme, elle devait être claire quant à sa terminologie, être comprise, et donc interprétée dans ce milieu hellénistique. Cela ne signifie nullement aliénation et syncrétisme. On peut plutôt démontrer exactement que les termes empruntés à la philosophie grecque ont connu, dans les dogmes de l'Eglise primitive, une correction, un modelage et une modification profonds, et que d'une manière étonnante, les principaux concepts mêmes de la pensée païenne ont été mis au service du témoignage de la foi chrétienne ; qu'en fin de compte, l'emprise missionnaire de l'apôtre Paul dans le monde grec s'est continuée dans l'histoire des dogmes de l'Eglise ancienne.

3. L'évolution christologique de l'Eglise ancienne a abouti, dans la discussion avec l'adoptianisme et l'arianisme, à des définitions dogmatiques concernant la divinité de Jésus-Christ distinct de toute la création. Les définitions christologiques de Nicée — en particulier "Dieu de Dieu, Lumière de la Lumière, vrai Dieu du vrai Dieu, engendré non pas créé" — sont clairement de caractère hymno-doxologique, et c'est en rapport avec cette structure qu'il faut comprendre l'interprétation en termes ontologiques "c'est-à-dire de la substance du Père" et l' "homo-ousios". Il en est de même des formulations de Nicée-Constantinople.

4. Le dogme christologique de Chalcédoine a adopté ces définitions de Nicée et employé pour le terme de *ousia* (*substantia*) également celui de *physis* (*natura*). Ce terme, lui aussi, est à comprendre dans le cadre de la structure ontologique de la doxologie. Au-delà de la résolution dogmatique de Nicée et Constantinople, on ajouta, dans la discussion avec le monophysisme et le nestorianisme, des définitions dogmatiques concernant l'humanité de Jésus, en se servant des mêmes termes ("parfait", "vrai", "de même substance", "nature") par lesquels avait été louée la divinité de Jésus-Christ. Ainsi l'humanité de Jésus-Christ est intégrée dans la louange et l'adoration, et cela est bien conforme à l'enseignement des définitions de Chalcédoine : comment doit être présentée la confession au Christ, dans la communion de l'Eglise. Car le Seigneur, auquel elle est offerte, est le Christ élevé qui n'a pas cessé, dans sa résurrection, d'être vrai homme et par conséquent notre frère. Il reste en tant qu'élevé vrai Dieu et vrai homme dans les siècles des siècles.

5. Des définitions doxologiques partent de l'action salvifique historique de Dieu. Elles ont pour prémisses l'histoire, mais n'en

font pas leur contenu en règle générale. L'action de grâce contient les hauts faits de Dieu, mais la doxologie contient Dieu lui-même dans sa divinité supérieure à l'histoire et dans son identité immuable. Des définitions doxologiques sont d'une manière particulière des définitions dernières ; certes elles partent de l'action salvifique de Dieu dans l'histoire et sont impossibles sans les prémisses de celle-là, mais elles ne la mentionnent pas nécessairement. C'est pourquoi on ne saurait être surpris que l'histoire de Jésus-Christ, son message, ses miracles jusqu'à sa mort sur la croix, sa résurrection, son ascension et sa parousie ne soient pas mentionnées à Chalcédoine, — à l'exception unique de l'incarnation et, par ce fait, de l'origine du Dieu-*homme* confessé par l'Eglise.

6. Bien que les définitions christologiques de Chalcédoine ne mentionnent pas l'histoire de Jésus-Christ (abstraction faite de sa naissance), elles ne sont pas sans rapport avec la tradition historique de la prédication de Jésus et de ses miracles, de son chemin à travers la souffrance jusqu'à la gloire, mais elles donnent une réponse conforme à cette tradition. Chalcédoine est la réponse adéquate au mystère de la substitution accomplie par Dieu pour notre salut dans l'ensemble de l'action historique et de la souffrance de Jésus-Christ. Le Fils de Dieu s'est fait homme, pour que nous hommes, nous devenions des enfants de Dieu. Le juste assuma notre péché pour que, nous autres pécheurs, nous soyons justifiés. Lui qui est la vie divine est mort sur la croix, pour que nous autres morts soyons rendus à la vie... Chalcédoine est la réponse doxologique à l'acte rédempteur de Dieu accompli par la voie historique de Jésus-Christ, l'action substitutive du Fils de Dieu. Si Jésus-Christ n'était pas loué comme vrai Dieu et vrai homme il ne serait pas reconnu comme celui qui s'est substitué à nous et notre rédemption ne serait pas accomplie. Chalcédoine se base sur la doctrine de la rédemption soutenue par Irénée contre la spéculation du Logos et par Athanase contre Arius. Cette doctrine de la rédemption ne peut être rejetée comme étant "physique", mais elle a assimilé, bien qu'en partie dans une autre terminologie, les données néo-testamentaires fondamentales et particulièrement les conceptions pauliniennes de la substitution, et elle a trouvé à la Réforme un prolongement dans la doctrine de l'échange bienheureux entre le juste et les pécheurs. Ainsi Chalcédoine correspond à l'histoire de Jésus-Christ, qui, de la naissance, à travers le baptême, la tentation, l'effacement messianique de soi-même, à l'abandon de Dieu et à la mort sur la croix, a été une substitution pour nous. Dans Chalcédoine, il ne s'agit pas des deux natures comme telles, mais de l'intégrité de la nature divine et humaine de Jésus, sans laquelle sa substitution serait illusoire.

7. Si Chalcédoine est à interpréter comme un dogme qui n'est pas lui-même une confession liturgique mais veut enseigner la juste

confession à présenter dans le culte, il est ordonné au service de cette confession et ce serait une erreur de le prendre pour une explication théorique. Chalcédoine veut se mettre au service du mystère de la personne de Jésus-Christ, du Seigneur de l'Eglise. Ce point initial dans la vie de l'Eglise n'a pas toujours été respecté dans l'histoire de l'interprétation de la christologie chalcédonienne. Si, logiquement, l'anhypostasie de la nature humaine et les deux volontés résultent de Chalcédoine, ces conséquences ne sont pas données d'emblée dans l'acte d'adoration du Rédempteur, mais elles sont le fruit d'une vision théorique des définitions chalcédoniennes, d'une analyse et d'une élucidation progressives des termes utilisés. Quand la formation scolastique ultérieure des définitions dogmatiques au sujet de la personne de Jésus-Christ, sans souligner le mystère inexplicable de sa personne, abandonna la structure de la formulation doxologique et passa à la structure du jugement théorique et de l'enseignement explicatif, il devint inévitable de tenter d'expliquer au moyen de la christologie chalcédonienne l'activité historique de Jésus-Christ, les effets différenciés de la nature humaine et de la nature divine. On ne pourra pas plus éviter d'expliquer la présence réelle du corps du Christ dans la sainte cène au moyen de la doctrine de la *communicatio idiomatum*. Mais de telles tentatives surtendent le dogme de Chalcédoine, et le reproche fait à Luther n'est pas sans fondement : il a défendu Chalcédoine mais il a outrepassé ses définitions dans sa doctrine de la *communicatio idiomatum*.

8. Etant donné que des définitions doxologiques sont des définitions dernières, dans lesquelles à cause de son action salvifique historique Dieu est loué et adoré dans sa divinité éternelle, elles se refusent à être employées comme prémisses logiques d'où l'action historique de Dieu pourrait être déduite logiquement. D'une part la doxologie se base sur le message des actions historiques de Dieu et par ce fait correspond à ces actions. Mais d'autre part elle loue Dieu dans son identité éternelle et sa liberté, selon lesquelles il existe dans les siècles des siècles. Comme c'est dans la liberté de son amour, et non suivant une nécessité, que Dieu a accompli les actes de la création et de la rédemption, et qu'il accomplira la nouvelle création, ces actes ne peuvent être déduits des notions doxologiques d'existence bien que celles-ci correspondent aux actes de Dieu. S'il y a impossibilité de déduire les actes du Dieu créateur, rédempteur et recréateur, de la louange à la Trinité sainte et éternelle, les détails de la vie historique de Jésus-Christ ne peuvent être déduits de la louange à l'homme-Dieu. Ce n'est même pas la différence considérable entre la réalité terrestre du Fils de Dieu abaissé et la corporalité transfigurée et céleste du Ressuscité élevé qui résulte de la doxologie de Jésus-Christ comme vrai Dieu et vrai homme. A ce point-là, les définitions de Chalcédoine trouvent leur limite infranchissable qui est donnée par l'essence même de la

doxologie. De la confession "vrai Dieu et vrai homme", le chemin historique de l'abaissement et de l'élévation de Jésus-Christ ne peut être déduit ni expliqué théoriquement. Les définitions christologiques de Chalcédoine ne peuvent alors d'aucune façon remplacer la tradition de l'histoire de Jésus, mais elles s'ajoutent à l'histoire de Jésus-Christ comme une réponse de l'Eglise ; ainsi, dans le culte, la doxologie s'ajoute à la lecture de la sainte Ecriture et à la proclamation de l'abaissement du Fils de Dieu et de l'élévation de l'homme Jésus, comme réponse de la communauté.

9. Chalcédoine confesse Jésus-Christ comme vrai Dieu et vrai homme, en se servant de termes fondamentaux de la philosophie grecque : "nature" et "personne". Cette utilisation constitue, bien sûr, une modification déterminante de la compréhension de ces termes à l'époque. D'autre part, il ne faut pas oublier le changement radical qu'ont subi depuis les termes de personne et de nature.

a) Le terme de personne dans l'Eglise ancienne ne doit pas être confondu avec "personne" ou "personnalité" au sens des sciences de l'esprit et de la psychologie d'aujourd'hui. Si l'on entend par "personne" le centre de la conscience individuelle, la conscience de soi-même d'une personne, et par "personnalité" la structure individuelle du caractère, formé par le talent et l'expérience, cela ne correspondra pas au terme de "personne" de l'Eglise ancienne, mais à celui de "nature". La personne, dans la terminologie chalcédonienne, reste psychologiquement inexplicable.

b) On se gardera de la même confusion à l'égard du terme de "nature", compris de nos jours par opposition à l'esprit. Bien au contraire, le terme de "nature" à Chalcédoine englobait aussi l'esprit, par quoi il faut entendre aussi bien l'esprit humain, d'une part, que l'esprit divin de l'autre. Le terme de nature exprime ainsi que l'être de Jésus-Christ est identique à celui de Dieu d'une part et à celui des hommes de l'autre.

c) Au sujet de la nature, il ne faut pas négliger la différence entre les définitions sur la nature humaine et sur la nature divine de Jésus. Ceci apparaît dès qu'on développe les définitions de Chalcédoine en définitions sur les attributs de ces deux natures. La toute-puissance, l'éternité, l'omniprésence, l'infinité, l'immutabilité... de la nature divine ne s'opposent pas rigoureusement et logiquement à l'impuissance, à la temporalité, à la dépendance de l'espace, au caractère limité, à la mutabilité... de la nature humaine. La supériorité totale de la nature divine sur la nature humaine exclut toute dépendance complémentaire des définitions sur la nature divine à l'égard de celles sur la nature humaine. Dieu le tout-puissant est Seigneur de toute puissance de telle manière qu'il est aussi Seigneur en se faisant impuissant. Dans l'impuissance même il révèle la gloire de sa puissance. Dieu l'éternel et l'omniprésent est Seigneur sur les temps et les espaces de telle manière qu'il est aussi Seigneur tout en assumant le caractère

passager et la dépendance spatiale des êtres créés. Au sein de cette condition, il ne cesse pas d'être l'Eternel et l'Omniprésent, mais il se révèle, dans la finité même, comme l'infini, dont l'éternité et l'omniprésence sont magnifiquement supérieures à toutes les alternatives de la pensée humaine. L'immutabilité de Dieu est précisément la liberté de son amour, dans laquelle il s'abaisse jusqu'au pécheur en s'incarnant et en souffrant la mort abjecte de celui-ci.

10. Les définitions historiques et ontologiques ne jurent pas les unes avec les autres ; mais elles font partie d'un tout. Le mode de leur complémentarité s'éclaircira si l'on tient compte des différentes structures fondamentales des formulations théologiques. La réponse de la foi au kérygma se prononce dans des structures différentes. L'histoire de Jésus forme le contenu de la tradition de la doctrine et de la proclamation du témoignage. Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, forme le contenu de la doxologie répondant à l'histoire de Jésus-Christ annoncée et crue. Le dogme christologique commença, sur la base de la tradition néo-testamentaire, par être fixé d'une manière particulière dans des définitions doxologiques. Quand celles-ci furent interprétées de plus en plus comme doctrine sur la personne de Jésus-Christ, il fut nécessaire de développer en outre une doctrine de l'œuvre de Jésus-Christ et, en fin de compte, de ses deux états. Dans ce procédé, les définitions dernières, selon leur structure, devinrent premières et précédèrent, comme prémisses, la doctrine de l'œuvre et des deux états, et devinrent la mesure de l'histoire de Jésus. C'est contre cela que s'éleva la protestation de la *Leben-Jesu-Forschung* au XIXe siècle et de la théologie existentielle du kérygma au XXe siècle. Les deux toutefois ont méconnu la place de Chalcédoine dans la vie de l'Eglise, à savoir sa coordination et son service à la confession doxologique, comme cela avait été le cas de la doctrine scolastique des deux natures. Les définitions de Chalcédoine doivent recevoir une interprétation et une appropriation nouvelles : il faut éviter de les opposer à l'histoire de Jésus, il faut les comprendre comme une exhortation à la louange du Christ historique qui est présent dans l'Eglise comme le Seigneur élevé dans la gloire.

EDMUND SCHLINK, *Heidelberg*.

(Traduction des frères de Taizé)

Le mystère du corps et de l'Esprit dans le Christ ressuscité et dans l'Eglise

Parler de la résurrection du Christ, c'est parler de la glorification de l'humanité du Christ et notamment de son corps, "selon l'Esprit de sainteté" (Rom. 1.4). Parler de l'Eglise du Christ, c'est encore parler du mystère de son corps, inséparable lui-même de l'Esprit que Jésus-Christ a promis d'envoyer d'auprès du Père auprès des siens (Jn. 16. 4-16). Il y a donc un certain parallélisme entre ces deux aspects de l'unique mystère du Christ : dans les deux cas le mystère du corps du Christ y est indissociable du mystère de son Esprit. Nous n'avons pourtant pas l'intention de montrer pourquoi et comment la manifestation plénière de l'Esprit saint est corrélative, dans le Christ et dans l'Eglise, de la glorification de l'humanité du Fils et notamment de la glorification de son corps dans la résurrection et l'ascension. Notre but est plus modeste. Sans étudier en lui-même le dogme de l'union hypostatique qui fonde le rapport tout à fait personnel du Christ avec le Saint-Esprit, tel qu'il se manifeste, entre autres, dans sa résurrection et dans son Eglise, nous voudrions simplement souligner la très profonde analogie qui unit deux moments d'un unique mystère. De même que la glorification de l'humanité du Christ, et notamment de son corps, est inséparable d'une pleine manifestation de l'Esprit en la puissance duquel il ressuscite, et que par ailleurs il envoie, de même le fait que l'Eglise soit elle aussi son corps est inséparable du mystère de l'Esprit, et le mystère de l'Esprit en elle est inséparable du fait qu'elle est le corps du Christ. En d'autres termes, le mystère du Ressuscité commande une ecclésiologie dans laquelle l'Esprit et le corps d'une part, le Christ et l'Eglise de l'autre ne peuvent jamais être opposés ni désunis. Pour le montrer il nous faut donc examiner successivement le mystère du Ressuscité et celui de son Eglise.

I. Le Christ ressuscité d'après le récit des apparitions.

Les récits évangéliques des apparitions de Jésus ressuscité veulent nous donner le sentiment que sa présence à notre monde n'est pas d'ordre purement naturel. Bien que le verbe qui exprime ses "apparitions" soit le simple ὤφθη, il reste que ce verbe à ce temps est souvent utilisé dans le Nouveau Testament pour parler des théophanies (ainsi Act. 7.2, 30 ; Apoc. 11.19, 12.1) (1). Aucun des quatre évangélistes en tout cas, hors le cas spécial de la Transfiguration sur lequel nous reviendrons, ne l'emploie sinon pour parler des "apparitions" du Ressuscité. C'est aussi le mot

(1) Il y a des exceptions comme Act. 7.26, par exemple.

employé par saint Paul en I Cor. 15. 5-8. On le retrouve sur la bouche de Paul durant sa prédication aux Juifs à Antioche de Pisidie (Act. 13.31) pour parler des mêmes "apparitions" du Ressuscité. En Act. 26.16 ce mot est sur la bouche de Jésus apparaissant à Saul sur le chemin de Damas. Sans être donc réservé aux seules apparitions du Ressuscité, ce verbe peut en être considéré cependant comme caractéristique. Compris à la lumière de l' ἐμφανῆ γενέσθαι d'Act. 10.41, il suggère que la présence et la visibilité du Christ ressuscité, encore que bien réelles, représentent comme une anomalie par rapport au cours ordinaire des choses. "Dieu, dit saint Pierre, dans le verset des Actes que nous venons de citer, Dieu l'a ressuscité le troisième jour et lui *a donné de se manifester*". Jésus lui-même n'exprime-t-il pas la nouveauté de sa présence de ressuscité en faisant allusion, dans la dernière apparition mentionnée par saint Luc, au temps où, dit-il, "j'étais *encore* avec vous" (24.44). Il est possible que Jésus évoque ainsi le temps des apparitions lui-même, mais on ne saurait exclure pourtant que cette parole dans la bouche du Ressuscité désigne aussi le temps de sa vie publique (2). Alors, en effet, sa présence n'avait pas le caractère extraordinaire qu'elle revêt dans les apparitions de la résurrection. Quoi qu'il en soit d'ailleurs le contraste entre les deux périodes mérite d'être souligné : il est riche d'enseignements sur l'originalité du Ressuscité dans ses apparitions.

1. *La présence physique du Christ durant sa vie publique.*

Durant sa vie publique la présence du Christ ou, si l'on veut, son insertion dans le monde des phénomènes ne posait normalement aucun problème. De même qu'enfant il était monté à Jérusalem en pélerin ordinaire (Lc. 2.44), adulte il allait et venait, se fatiguant sur les routes comme tout autre (Jn. 4.6). A Jérusalem on savait où le trouver ; Jésus le rappelle au procès : "chaque jour j'étais assis dans le Temple à enseigner" (Mt. 26.55). Sans doute sa présence physique avait bien quelque chose de mystérieux : c'était celle d'un thaumaturge. Saint Luc, ayant parlé de la foule qui était venue de toute part, dit d'elle qu'elle "cherchait à le toucher parce que de lui sortait une force qui les guérissait tous" (6.19). Sans doute encore y avait-il eu des faits extraordinaires concernant son humanité et spécialement son corps durant la vie publique : il était venu vers les siens un jour, en marchant sur les eaux, et avait accepté le défi que lui avait lancé Pierre de venir à lui par le même chemin (Mt. 14. 22-34). Saint Jean ajoute à propos de ce même épisode,

(2) Telle est l'opinion de LAGRANGE, *Evangile selon saint Luc*, qui tout en reconnaissant (p. 616) que nous avons là les *novissima verba* du Christ, accepte que la parole "quand j'étais *encore* avec vous" "constate simplement que le Christ *n'est plus* (nous soulignons) le compagnon des anciens jours. Il est glorifié" (*Ibid.* p. 614).

qu'après avoir été rassurés, eux qui s'étaient effrayés d'un pareil événement, "ils allaient le prendre dans la barque, mais (que) la barque aussitôt toucha terre au lieu où ils se rendaient" (6.21). Et que dire de la transfiguration de sa chair sur la montagne ? Pierre, Jacques et Jean en furent les témoins déroutés, et muets par ordre du Christ "avant que le Fils de l'homme ne ressuscite des morts" (Mt. 17.9). Certes tout cela indiquait que la présence physique du Christ, pour authentique qu'elle fût, impliquait quelque chose d'extraordinaire. Il y avait en lui quelque chose qui justifiait ce qu'il avait dit mystérieusement à Nicodème de "quiconque est né de l'Esprit", le comparant au "vent (qui) souffle où il veut, (dont) tu entends (la) voix, mais (dont) tu ne sais ni d'où il vient ni où il va" (Jn. 3.8). Et comme s'il avait voulu commenter lui-même à son propos cette parole, Jésus ironise plusieurs fois dans saint Jean sur la prétention des Juifs de savoir *d'où* il vient (7.27-29, 8.13-14) et les met au défi de le suivre *où* il va (7. 34-36).

De fait, la Personne du Christ a de quoi dérouter la chair et le sang, elle qui a tant à voir avec l'Esprit. Sa conception dans la chair est une œuvre de l'Esprit (Mt. 1.20 ; Lc. 1.35). C'est dans cet Esprit qui lui est donné "sans mesure" (Jn. 3.34) que Jésus va au désert (Mt. 4.1), qu'il inaugure son ministère (Lc. 4. 16-22), qu'il exulte en son humanité de Fils (Lc. 10. 22-23). C'est l'Esprit qu'il promet aux siens (Jn. 16. 5-16)en vertu de sa glorification de Fils dans la chair (Jn. 7. 37-39).

Néanmoins Jésus Fils de Dieu, "né" et même "conçu" selon l'Esprit dans la chair, Jésus n'avait pas été durant sa vie publique soustrait aux lois normales de la présence humaine. S'il est vrai qu' "une force sortait de lui et les guérissait tous" (Lc. 6.19), elle n'isolait pas Jésus; bien au contraire elle attirait à lui (Mc. 5. 30-31). De plus, s'il y a l'exceptionnelle marche sur les eaux, il y a aussi et surtout les itinéraires galiléens de bourg en bourg (Mc. 6.6) et, soit à Nazareth (Lc. 4.30) soit à Jérusalem (Jn. 7.30 et 44, 8.20 et 59) la nécessité de se dérober pour ne pas succomber aux coups de ses adversaires. Enfin si saint Jean encore, au seuil de la Passion nous rappelle que les gardes furent d'abord terrassés par la déclaration d'identité que fait Jésus (18.6) il ne nous laisse aucune hésitation possible sur le fait que ses ennemis se sont assurés sur lui leur plus mortel succès en le tenant alors à leur merci. La présence du Christ durant sa vie publique et sa Passion est vraiment celle d'un homme qui, "tout Fils qu'il est" (Héb. 5.8), n'en reste pas moins assujetti aux déterminations empiriques du monde pour le meilleur et pour le pire.

2. *Le mystère du corps dans les apparitions du Ressuscité.*

Dans les apparitions du Ressuscité au contraire tout est profondément modifié. La présence du Christ au monde n'obéit plus simplement aux lois normales. Le Christ n'est pas là où on le

cherche et où normalement on devrait le trouver, lui l'Enseveli de trois jours (Mc. 16.6).... Par contre il est là où on ne s'attend pas à le trouver : au jardin pour Madeleine (Jn. 20.14) ; sur la route pour les disciples d'Emmaüs (Lc. 24.15) ; dans la maison aux portes fermées, pour les Onze (Jn. 20.26) ; sur la rive du lac pour Pierre, Jean et leurs compagnons de pêche (Jn. 21.4). Présent *incognito*, si l'on peut ainsi parler, il se dérobe quand il est reconnu ; c'est du moins ce qui arrive à Emmaüs (Lc. 24.34), avant que l'Ascension ne l'enlève pour toujours aux regards des siens (Act. 1.9). Sa présence et son absence ici ou là sont donc à la pure disposition de sa liberté et soustraites aux conditionnements courants du monde où précisément il *apparaît*. L'extraordinaire de sa vie publique semble être devenu l'ordinaire de sa vie de Ressuscité. Ne nous étonnons donc pas que les apôtres retrouvent devant lui les réactions qu'ils avaient déjà connues jadis en des situations analogues : le doute et la peur.

Et de fait le Christ ressuscité ne serait-il pas un "esprit", au sens où "esprit" signifie aussi "fantôme" ? Telle est l'interprétation que les Onze donnent en Lc. 24.34 de la présence du Ressuscité au milieu d'eux. Ainsi, voyant Jésus marcher sur les eaux, l'avaient-ils pris jadis pour un "fantôme" (Mt. 14.26). Le πνεῦμα de Lc. 24.37 a le même sens que le φάντασμά de Mt. 14.26 puisque c'est cette réduction de lui-même à un être irréel que le Christ réfute en son apparition : "Pourquoi tout ce trouble, et pourquoi des doutes s'élèvent-ils en vos cœurs ? Voyez mes mains et mes pieds : c'est bien moi ! Touchez et rendez-vous compte qu'*un esprit* n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai" (Lc. 24. 38-39). Qu'est-ce à dire sinon que le Christ ressuscité n'est pas πνεῦμα fantômatique mais bien σῶμα : il a pieds et mains, chair et os, il peut manger comme il demande à le faire en cette apparition (ibid. v. 42) et comme il est dit l'avoir fait maintes fois au cours d'autres apparitions (Act. 10.41).

Pourtant ce σῶμα n'est pas n'importe quel σῶμα : c'est le σῶμα du Christ ; il porte encore sur lui les stigmates de la Passion, aux pieds, aux mains, au côté (Jn. 20.26). Cette identité objective du corps du Christ entre l'avant et l'après de la résurrection conditionne et authentifie la déclaration d'identité subjective par laquelle le Christ rassure les siens dans son apparition : "c'est bien moi" (ἐγώ εἰμι αὐτός Lc. 24.39). Il avait rassuré les siens de la même manière sur le lac, après la marche sur les eaux : "c'est moi, n'ayez pas peur" (ἐγώ εἰμι μὴ φοβεῖσθε Mt. 14.27). Une pareille déclaration d'identité n'est pas un vain mot (3) et elle fonde la certitude et la vérité du message qui se répand au soir de Pâques chez les disciples : *"C'est bien vrai* le Seigneur est ressuscité et il est apparu à Simon" (Lc. 24.34).

(3) Sans avoir nécessairement à donner ici à cette formule le sens fort qu'E. SCHWEIZER nous a par ailleurs appris à lui donner.

Pourtant encore, la réalité de ce σῶμα qui garantit l'identité du Ressuscité, sans être en rien fantômatique comme les disciples ont d'abord été tentés de le croire, n'est pas davantage purement *naturelle*. Nous l'avons dit plus haut, la présence et l'absence du Christ aux siens n'obéissent plus à des lois purement empiriques. *Apparaissant* quand on ne l'attend pas et *disparaissant* mystérieusement quand on croyait pouvoir le retenir, il est soustrait en son corps à l'impénétrabilité de la matière : il entre par deux fois dans la salle où se tiennent les dix, puis les onze, *januis clausis* (Jn. 20.19,26). Pourtant c'est bien lui qui est là et qui va convaincre de son identité véritable l'incrédule Thomas qui se prosternera en prononçant une des plus admirables confessions de foi de l'Evangile: "mon Seigneur et mon Dieu" (Jn. 20.27-28). Par là saint Thomas est allé d'emblée au fond des choses et ce que Jésus lui reproche c'est d'avoir dû voir pour croire, non pas certes d'avoir cru. Or qu'a-t-il cru sinon le mystère vraiment spirituel du Christ ressuscité dans la chair ? De ce mystère le Christ, dans la précédente apparition, avait donné une expression saisissante : "Paix soit à vous !", avait-il dit à son arrivée, "comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie" et soufflant sur eux il leur avait dit : "Recevez *l'Esprit saint*. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les retiendrez, ils seront retenus" (Jn. 20.21-23). C'est dire que le mystère du Christ ressuscité qui passe réellement par sa chair, et même par le souffle de sa chair, est pourtant identiquement un mystère de l'Esprit. Ce mystère de l'Esprit du Ressuscité, répétons-le, n'est pas celui d'un esprit fantômatique, mais de l'Esprit saint que, dans la glorification de son humanité et de sa chair, le Christ obtient le pouvoir de donner aux siens (Jn. 20.21 ; Act. 2.33).

Comment résumer tout cet ensemble de faits évangéliques sinon en une suite de propositions où apparaissent en même temps et la réalité et la transcendance de son humanité et de sa chair ? Et puisque cette réalité et cette transcendance peuvent s'exprimer dans un vocabulaire de σῶμα et de πνεῦμα (4) disons que le Christ ressuscité est aussi réellement πνεῦμα que σῶμα. N'en concluons pas pour autant que l'on ne peut pas distinguer Jésus ressuscité de la personne de l'Esprit saint, comme on le prétendrait abusivement à partir de la déclaration de II Cor. 3.17 : "le Seigneur c'est l'Esprit" (5). Comment, s'il en était ainsi, le Christ ressuscité pour-

(4) Πνεῦμα désigne « la sphère du divin, en opposition à la sphère de la chair, du monde "présent", du péché, de la mort ». L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951, p. 215.

(5) Pour l'interprétation patristique de ce verset, voir J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris 1927, I, 612-615. Pour les interprétations catholiques plus récentes voir K. PRUEMM, "Die Katholische Auslegung von I Kor. 3.17 a in den letzten vier Jahrzehnten nach ihren Hauptrichtungen", *Biblica* 31 (1950) p. 316-345, 459-482 et (1951) p. 1-24. Sur l'interprétation de saint Cyrille d'Alexandrie on pourra voir S. LYONNET, "S. Cyrille d'Alexandrie et II Cor. 3.17", *ibid.* 25-31.

rait-il donner l'Esprit et le promettre comme une personne (Jn. 20.21 et Act. 1.6 pour ne rien dire de Jn. 16. 7,8 et 13-15) ? Non, dire que le Christ ressuscité est à la fois πνεῦμα et σῶμα, c'est dire d'une part que la glorification de la chair du Fils dans la résurrection est une œuvre de la transcendance spirituelle de Dieu — au sens où Jésus dit que "Dieu est Esprit" — et c'est dire d'autre part qu'elle est inséparable de l'envoi de la Personne de l'Esprit par la Personne du Fils ainsi glorifié dans la chair. Mais à cette première formule qui dans son raccourci insiste avant tout sur la réalité "spirituelle" du Christ glorifié dans sa chair, il faut aussitôt en ajouter une autre, qui exprimera avant tout que cette glorification "spirituelle" du Christ ressuscité n'est pas pour autant une volatilisation de son corps. On dira donc : le Christ ressuscité qui est bien πνεῦμα est aussi et inséparablement σῶμα. La glorification du Christ dans la chair selon la Sainteté de l'Esprit (Rom. 1.4) ne supprime pas la réalité de l'incarnation du Fils dans la vérité de la chair ; tout au contraire, la résurrection en libère la gloire cachée jusqu'alors, puisqu'elle est la glorification du *corps* même du Fils incarné.

Dans la résurrection, le Christ n'a donc pas un σῶμα qui le priverait de rapport avec le πνεῦμα que tout son corps de ressuscité, pour ainsi dire, respire (Jn. 20.21) et que le Christ lui-même donne, promet et envoie ; mais pas davantage le rapport pleinement manifesté du Christ ressuscité avec le πνεῦμα n'est en lui la volatilisation du σῶμα. En un mot, dans le Christ ressuscité pas de σῶμα sans πνεῦμα, mais pas davantage de πνεῦμα sans σῶμα. La foi au Christ ressuscité ne s'intègre qu'en ce réalisme spirituel qui sort de l'événement bouleversant de Pâques : "Pourquoi tout ce trouble et pourquoi ces doutes s'élèvent-ils en vos cœurs ? Voyez mes mains et mes pieds ; c'est bien moi ! Touchez-moi et rendez-vous compte qu'un esprit n'a ni chair ni os comme vous voyez que j'en ai" et par ailleurs : "Jésus souffla sur eux et leur dit : Recevez l'Esprit saint". Ce réalisme spirituel qui se refuse à sacrifier dans le Christ ressuscité la réalité de son corps à la plénitude manifestée de l'Esprit ou réciproquement la plénitude manifestée de l'Esprit à la réalité de son corps, n'est en aucune façon un système ; c'est la pure impossibilité où nous mettent les apparitions du Ressuscité de dissocier en lui la vérité de son corps et la manifestation plénière de l'Esprit qu'il unit si glorieusement dans sa résurrection de Fils en la chair.

S'il en est ainsi, n'y aurait-il pas avantage à exprimer ce mystère du Ressuscité dans le vocabulaire paulinien du σῶμα πνευματικόν (I Cor. 15.45) où semble grammaticalement transparaître un rapport très profond aussi entre le σῶμα et le πνεῦμα ?

3. *Mystère du corps du Ressuscité et* σῶμα πνευματικόν.

On sait les difficultés que peut soulever l'interprétation de cette formule de la première Epître aux Corinthiens (6). Sans prétendre resoudre ici ce problème, on peut se demander si les récits évangéliques ne seraient pas susceptibles d'éclairer d'un jour décisif cette expression paulinienne. Car où fut jamais entrevu dans notre monde ce que peut être un "corps spirituel" sinon dans les apparitions du Ressuscité ? Néanmoins notre question ne porte pas directement sur ce point. Nous demandons seulement : est-il légitime et souhaitable d'exprimer le mystère du Christ ressuscité par une formule qui déclare avant tout, dans saint Paul, le retentissement eschatologique sur nous de la résurrection du Christ ?

Remarquons d'abord que cette formule de σῶμα πνευματικόν exprime un aspect qui nous est apparu essentiel dans la résurrection du Christ : l'impossible séparation du corps et de l'Esprit. Nous n'avons pas à y revenir. Notons plutôt la chose suivante. Dans le passage auquel cette formule est empruntée, saint Paul veut exprimer le terme "spirituel" et "céleste" auquel la résurrection conduira notre corps "psychique", ou "terrestre" (I Cor. 15. 42-50). Or ainsi comprise avec saint Paul, la formule de σῶμα πνευματικόν convient aussi au mystère du Christ mort et ressuscité. "Conçu du Saint-Esprit", le Christ est vraiment conçu dans la chair; il est par là-même non seulement de la race de David (Rom. 1.4), mais comme le suggère saint Luc en sa généalogie (3.38), descendant d'Adam. Rien d'étonnant dès lors que cette chair que le Christ tient de son appartenance réelle à l'humanité dont Adam comme "âme vivante" (I Cor. 15.45) est aussi le chef, subisse en elle-même les contrecoups glorieux de la résurrection. C'est pourquoi l'expression de σῶμα πνευματικόν telle que le Christ l'entend eschatologiquement de nous convient historiquement au Christ dans la résurrection : elle désigne alors la gloire "spirituelle" du corps du Fils de Dieu ressuscité. Mais la raison qui justifie cet emploi est aussi celle qui doit nous rendre judicieux dans son usage.

L'expression de "corps spirituel", en effet, désigne le mystère de la résurrection sous l'aspect de son *résultat* en nous, mais non pas sous l'angle de son *principe* dans le Christ. Ressuscités, nous aurons un "corps spirituel" comme le Christ de façon éminente en a un ; mais en rigueur de terme ce n'est pas parce que le Christ a un "corps spirituel" que nous aurons le nôtre. Sans doute s'il n'en avait pas, nous en serions privés nous-mêmes, puisque c'est en *revêtant* le Christ que nous serons glorifiés jusqu'en notre chair. Néanmoins saint Paul n'explique pas notre propre devenir de gloire en la chair, par le fait que le Christ *a* un "corps spirituel", mais par le fait qu'il *est* comme dernier Adam "un esprit qui donne la vie".

(6) H. Clavier, *Brèves remarques sur la notion de* σῶμα πνευματικόν dans *Background of the New Testament and its eschatology, in Honour of C. H. Dodd*, Cambridge 1956, p. 342-362.

Qu'on relise tout le texte. "S'il y a un corps psychique, explique saint Paul, il y a aussi un corps spirituel. C'est ainsi qu'il est écrit : le premier *homme,* Adam, *a été fait âme vivante* ; le dernier Adam est un esprit qui donne la vie. Mais ce n'est pas le spirituel qui paraît d'abord ; c'est le psychique, puis le spirituel. Le premier homme issu de la terre est terrestre ; le second homme, lui, vient du ciel. Tel a été le terrestre, tels seront aussi les terrestres ; tel le céleste, tels seront aussi les célestes. Et de même que nous avons revêtu l'image du terrestre, il nous faut aussi revêtir l'image du céleste" (v. 44-50). Le Christ est donc pour saint Paul le principe de notre résurrection, moins par ce qu'il *a* un "corps spirituel" que par ce qu'il *est* "un esprit qui donne la vie", c'est-à-dire celui qui dans la chair vivifie divinement les hommes charnellement engendrés. Nulle opposition certes dans le Christ entre l' "esprit" qu'il est et le "corps spirituel" qu'il *a,* puisqu' *étant* le premier il n'en *a* que plus réellement le second. Mais il reste pourtant vrai que par l'expression de "corps spirituel" saint Paul désigne plus directement le mystère de la résurrection en nous que dans le Christ, alors que par l'expression d' "esprit qui donne la vie" il désigne le mystère de la résurrection dans le Christ comme en sa source.

Nous demandions plus haut s'il était souhaitable d'utiliser l'expression de "corps spirituel" pour évoquer les rapports qui unissent le corps du Ressuscité et l'Esprit. La réponse est désormais obvie. Si, en disant du Christ ressuscité qu'il *a* ou d'une certaine façon qu'il *est* un "corps spirituel" (dans la mesure où cet *avoir* est vraiment constitutif de son être de ressuscité), on entend voiler l'originalité absolument incommunicable du Christ comme "esprit qui donne la vie", c'est-à-dire sa transcendance céleste de second Adam vainquant la mort en lui-même et en nous (cf. Jn. 5. 19-30), cette façon de parler est illégitime. Mais si l'on dit du Christ ressuscité qu'il *a* et que de quelque façon il *est* "corps spirituel", uniquement pour rappeler que le caractère spirituel de sa résurrection qui fait de lui "un esprit qui donne la vie" ne détruit pas pour autant sa chair de Fils de Dieu, alors cet usage nous paraît non seulement légitime mais souhaitable. Il l'est d'autant plus que l'on voit mieux combien la plénitude de cette dénomination implique déjà dans le Christ ressuscité le mystère même de son Eglise. C'est ce que nous avons à montrer maintenant dans une seconde partie.

II. Le mystère des rapports du corps et de l'Esprit dans l'Eglise du Ressuscité.

Dans la façon de concevoir les rapports entre le Christ ressuscité et l'Eglise la théologie doit se garder d'un double écueil : ou dissoudre la personnalité du Ressuscité dans la communauté pour

mieux assurer au Christ une vie qu'on croit alors universelle (7), ou au contraire figer le Christ de quelque manière hors de l'Eglise, dans une individualité qui n'attendrait plus rien de celle qui est pourtant "son corps" (Col. 1.24). Comment éviter d'un seul et même mouvement ce double écueil ? Le dogme de l'Eglise corps mystique du Christ est la réponse réelle à ce problème. Nous ne voulons pas en faire ici un exposé *ex professo* (8). Il nous suffira de montrer comment le mystère des rapports entre le Christ ressuscité et l'Eglise est à comprendre en fonction du mystère du Christ ressuscité lui-même. C'est en lui et par lui, en effet, comme nous venons de le montrer dans la première partie, que se manifeste de façon éclatante la réciprocité qu'il a lui-même révélée entre le mystère de son corps de Fils et le mystère de l'effusion de l'Esprit. Or c'est cette réciprocité du corps du Christ et de l'Esprit qui permet de saisir réellement les rapports existant entre le Christ et l'Eglise. Nous avons donc à rappeler ce que saint Paul entend par cette expression : l'Eglise *corps* du Christ ; à voir ensuite que le mystère ainsi désigné est un mystère inséparable de *l'Esprit* du Christ ; nous examinerons enfin si l'expression de *corps spirituel* appliquée à l'Eglise, ne fixe pas un aspect essentiel de toute ecclésiologie qui veut prendre réellement au sérieux le rapport de l'Eglise au Christ ressuscité non moins que le rapport du Christ à son Eglise dans l'Esprit.

1. *L'Eglise corps du Christ d'après saint Paul.*

C'est une chose dûment reconnue par les exégètes aussi bien catholiques que protestants (9), que saint Paul avant de parler, dans les Epîtres de la captivité, de l'Eglise comme corps *du* Christ, a d'abord parlé d'elle comme d'un corps *au* Christ ou comme d'un corps *dans* le Christ. Et de fait, à part le texte de I Cor. 12.12 qui permet d'identifier déjà l'Eglise comme corps, avec le Christ (10), saint Paul, dans la première Epître aux Corinthiens et dans l'Epître aux Romains, voit plutôt dans l'Eglise le corps formé par les sujets

(7) C'est contre cette tendance que L. Cerfaux réagit très vigoureusement dans *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul,* Paris 1948, p. 166-170 par exemple.

(8) On le trouvera dans l'Encyclique *Mystici corporis* de Pie XII en 1943. Le texte latin s'en trouve dans *Acta Apostolicæ Sedis* XXXV (1943) p. 193-248, ou dans la *Nouvelle Revue Théologique* 1945, 455-494. Le texte français a été publié soit aux Editions Universitaires à Bruxelles par Mgr. Picard, soit en France à la Bonne Presse.

(9) P. Benoit au début de son article intitulé "Corps, tête et plérôme dans les Epîtres de la captivité", *Revue Biblique* 63 (1956) p. 6-44 donne un résumé des opinions catholiques et protestantes qui manifestent cet accord. Du côté catholique l'ouvrage de L. Cerfaux *La théologie de l'Eglise...* est bâti sur ce schéma.

(10) C'est un texte qui est bien mis en relief dans *Mystici Corporis* par une citation de Bellarmin, cf. *NRT* 1945, p. 472.

du Christ. "Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ ?" demande-t-il en I Cor. 6.15. Après avoir rappelé en 12.1 que le corps est formé de l'intégration de plusieurs membres, il ajoute : "Aussi bien est-ce en un seul *Esprit* que nous avons tous été baptisés pour ne former qu'un seul *corps*, Juifs ou Grecs..." (v. 2). Après un préambule analogue en Rom. 12.4 il écrit de façon plus nette encore si possible : "Ainsi nous, à plusieurs, nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ, étant, chacun pour sa part, membres les uns des autres" (v. 5). La chose est donc claire : les chrétiens forment, *par* le Christ auquel ils ont été baptisés (I Cor. 12.13), *dans* le Christ (Rom. 12.5) et *pour* lui (I Cor. 6.15), un corps social. Ce corps social est au moins *au* Christ pour ne pas dire déjà le Christ *lui-même*, puisque saint Paul fait jouer en I Cor. 12.12 une équivalence rigoureuse entre ce corps et le Christ. Pourtant ce corps social que l'Eglise constitue dans le Christ et dont on peut déjà dire qu'il est le corps social *du* Christ, est réellement différent de son corps individuel. L'Eglise en effet se nourrit de lui (I Cor. 11. 23-30) ; ses membres ont été initiés par le baptême à la vertu spirituelle de la mort et de la résurrection du Christ (Rom. 6. 1-5).

Cette différence ne provoque pourtant aucune opposition, puisque c'est par son rapport, dans la foi et les sacrements, au corps individuel du Christ que l'Eglise est constituée Eglise, c'est-à-dire corps dans le Christ (I Cor. 10.17, 12.13). L'Eglise ne surgit donc nullement par rapport au corps individuel du Christ, comme un corps social de *compétition* mais bien plutôt comme un corps social d'*intégration* ; c'est ce qui va apparaître pleinement, si ce n'est déjà virtuellement fait en I Cor. 12.12, dans les Epîtres de la captivité où le Christ est dit avoir dans l'Eglise *son* corps. L'affirmation la plus claire est celle de saint Paul dans les *Colossiens* : "J'achève en mon corps ce qui manque à la passion du Christ pour *son corps qui est l'Eglise*" (1.24). Cette identification entre le corps du Christ et l'Eglise on la retrouve sous-jacente à toute l'ecclésiologie des Epîtres de la captivité. Le fait est si avéré que nous n'avons pas ici à y insister davantage. Renvoyons simplement à Col. 2.19, Eph. 1. 22-23, 5.30, et notons par contre le fait suivant qui est pour nous d'une grande importance : l'unique expression de *corps du Christ* joue en réalité un double rôle.

Corps du Christ désigne, en effet, pour saint Paul, non seulement la réalité du Christ individuel dans son rapport à l'Eglise à laquelle il donne sa vie, par exemple dans l'eucharistie (I Cor. 11.24 et 29), et dont il reçoit en même temps sa propre plénitude (Eph. 4.13) ; mais *corps du Christ* désigne également l'Eglise dans son rapport avec le Christ dont elle reçoit la vie (Eph. 4. 15-16) et dont elle devient ainsi le Plérôme (Eph. 1.23) (11). *Corps du Christ* dans

(11) P. Benoit, *art. cit.* p. 40-44, montre comment dans l'Epître aux Ephésiens la notion de plérôme, qui serait plutôt un concept cosmique dans l'Epître aux Colossiens, exprime là le mystère de l'Eglise corps du Christ.

les Epîtres de la captivité dit aussi bien le résultat de l'accomplissement du Christ qu'est son *Eglise* que le principe de cet accomplissement qui est dans l'Eglise *le Christ*. Ou encore il désigne aussi bien le mystère de l'Eglise comme celle par qui la Plénitude du Christ arrive, que le Christ lui-même comme Principe de sa propre Plénitude par son Eglise. De toute manière, dans les Epîtres de la captivité saint Paul exprime l'union du Christ et de l'Eglise en termes d'*identité de corps*. Qu'est-ce à dire sinon que, pour lui, le Christ et l'Eglise personnellement distincts et pourtant pleinement unis puisque le Christ se construit par l'Eglise qui elle n'existe que par le Christ, sont vraiment "deux en une seule chair" ? Ils le sont à leur manière et leur *unité de corps* transcende toute sexualité, mais ils le sont réellement, si réellement que l'unité conjugale de l'homme et de la femme apparaît désormais comme un symbole de l'union du Christ et de l'Eglise. "Maris, écrit saint Paul dans un texte qui peut être considéré comme l'ultime aboutissement de son ecclésiologie, maris aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise ; il s'est livré pour elle afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne... De la même façon les maris doivent aimer leurs femmes comme leurs propres corps..." et citant la parole de la Genèse sur l' "*una caro*" entre l'homme et la femme, il ajoute : "ce mystère est de grande portée ; je veux dire qu'*il s'applique au Christ et à l'Eglise*" (Eph. 5.25...33).

Parler ainsi d'unité conjugale pour expliquer l'unité du Christ et de l'Eglise n'est pas sombrer dans le naturalisme — nous le verrons mieux encore dans un instant — et pas davantage confondre les personnes. En effet, l'unité ou même l'identité de corps entre le Christ et l'Eglise, étant d'ordre conjugal, est une unité ou une identité d'union et non pas de suppression des personnes qui s'unissent : le Christ et l'Eglise sont deux et un comme l'Epoux et l'Epouse, deux personnes dans l'unité de la chair. Il y a donc bien dans l'identité de corps qui exprime l'union des personnes l'affirmation de leur distinction. Bien plus cette identité de corps, parce qu'elle est d'ordre conjugal, implique aussi une distinction des corps eux-mêmes. Et de fait l'unité de corps entre le Christ et l'Eglise présuppose l'existence d'un corps individuel du Christ à partir duquel et par lequel se construit le corps social qu'est l'Eglise. Mais à la différence de ce qui se passe dans l'amour humain où aucun des deux conjoints ne suscite à proprement parler le corps de l'autre parce qu'aucun des deux n'est vraiment le Principe de l'autre, dans le mystère du Christ et de l'Eglise que symbolise l'amour humain, le corps de l'Eglise comme corps du Christ n'existe pas en dehors de l'union, mais par elle, en elle et pour elle. On comprend donc que saint Paul n'ait qu'une seule expression pour exprimer le corps individuel du Christ, dans l'eucharistie par exemple (I Cor. 11. 28-29), et le corps social de l'Eglise comme corps du Christ, comme en Col. 1.24. Ne veut-il pas donner à entendre ainsi qu'il ne faut pas voir dans le corps

individuel du Christ un corps qui existerait en lui-même sans être le moyen de susciter le corps de l'Eglise, ni davantage dans le corps social qu'est l'Eglise un corps qui existerait *en soi* et non pas *dans le Christ* qui atteint effectivement par lui sa plénitude personnelle de corps ? S'il en est ainsi, une seule et unique formule, celle de *corps du Christ* se trouve désigner à la fois le Christ comme Principe de son Eglise et l'Eglise comme résultat réel de l'action et de l'amour créateur de son Christ.

On aura reconnu sans doute en tout ceci les fondements pauliniens de la doctrine catholique du corps mystique aux termes de laquelle parler du Christ c'est parler de l'Eglise et parler de l'Eglise c'est parler du Christ (12). Mais si l'on voulait caractériser du point de vue œcuménique l'originalité de la pensée catholique sur l'Eglise corps du Christ, on pourrait dire qu'elle consiste dans le refus, très paulinien, d'opposer dans l'Eglise le point de vue du corps mystique et celui de l'Epoux et de l'Epouse (13). En effet, c'est en tant qu'elle est *corps du Christ* que l'Eglise est son *épouse* et c'est en tant qu'elle est *épouse du Christ* qu'elle est véritablement *son corps*. La première proposition est évidente : l'Eglise n'est pas *corps du Christ*, sans être corps *au Christ*, et donc par là-même Epouse. Et par ailleurs dire que l'Eglise est *Epouse du Christ*, c'est dire qu'elle est *son corps* car elle ne saurait être Epouse sans une unité de corps avec l'Epoux qu'est le Christ son Seigneur. Mais comme l'Epoux est ici spirituel jusqu'en la chair même, lui qui a été fait comme "dernier Adam", "esprit qui donne la vie" (I Cor. 15.45), l'unité de corps entre le Christ et l'Eglise est *mystique*, ce qui ne veut dire ni irréelle, ni simplement morale (14), mais conforme au mystère du Ressuscité. L'unité de corps entre le Christ et l'Eglise ne relève en effet ni de la chair ni du sang, mais du mystère même de l'Esprit dont le Christ ressuscité et glorifié dans sa chair est le dispensateur pour l'Eglise.

(12) *Mystici corporis, loc. cit.* rappelle par l'intermédiaire de Bellarmin le fameux texte d'Augustin du *Sermo* CCCLIV, I : *"Christus Christum praedicat" PL.* 39, 1563, pour montrer combien le Christ est profondément identifié à l'Eglise.

(13) C.-J. Dumont, *Les voies de l'unité chrétienne*, Paris 1954, p. 134-138, caractériserait volontiers l'ecclésiologie orthodoxe par son insistance sur l'identité Christ-Eglise à l'intérieur d'une théologie prévalente du Corps mystique, tandis qu'à ses yeux le protestantisme, plus soucieux de la distinction entre le Christ et l'Eglise, bâtirait davantage son ecclésiologie sur le thème de l'Epoux et de l'Epouse. Il indique bien la nécessité de ne sacrifier aucun des points de vue à l'autre. *Mystici corporis* qui insiste beaucoup sur l'aspect du corps mystique, comme il se doit, n'a garde d'oublier l'aspect de *l'Epouse* dans l'Eglise, cf. *NRT* 1945, p. 487 et 488 et par ailleurs le vocable d'*Epouse du Christ* pour parler de l'Eglise est constant dans les documents du Magistère.

(14) *Mystici corporis, ibid.* p. 475-476, évite soigneusement cette double interprétation.

2 *Eglise corps du Christ et mystère de l'Esprit.*

On a beaucoup noté depuis quelque temps l'importance du concept biblique et paulinien de *corps* pour expliquer l'ecclésiologie de saint Paul. En appliquant au vocabulaire du Nouveau Testament et notamment à saint Paul les remarques importantes que Pedersen avait faites sur le sens très compréhensif de *basar*, Robinson, pour ne parler ici que de lui, a montré comment le concept de corps (non seulement σάρξ mais σῶμα) peut désigner toute la personnalité concrète de l'homme (15). Σῶμα dans saint Paul ce peut être la personne tout entière, non pas seulement en tant qu'elle *a* un corps, mais aussi en tant qu'elle *est* son corps (16) sans pourtant je pense s'y réduire. Le σῶμα exprimerait donc la personne concrètement prise, qui signifie et réalise sa richesse par son inter-communication avec les autres et plus profondément encore avec Dieu (17). Ces remarques sur la riche signification anthropologique du concept de *corps* sont pleines d'enseignement. Elles ont trouvé un écho très favorable dans le milieu catholique (18). Elles contribuent à faire mieux comprendre comment saint Paul a pu se représenter la plénitude que le Christ se donnait par son Eglise, et l'exprimer en termes de *corps*. Comme le Père Malevez l'a écrit dès 1944 en se référant déjà par Käsmann aux analyses de Pedersen sur le corps-personne (19), l'Eglise corps du Christ c' "est le Christ spirituel manifesté et comme rendu sensible", son "expression" et pour ainsi

(15) *The Body, A study in Pauline Theology*, Londres 1952, p. 28. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubingue 1948, p. 189-199 avait déjà fait, en renvoyant au livre de E. Kaesmann, *Leib und Leib Christi*, 1933, des remarques analogues sur la portée anthropologique du concept de σῶμα chez saint Paul. Les analyses de Käsmann sur le concept de "basar" dans l'Ancien Testament p. 4-16 trouvent sinon leur source du moins leur confirmation explicite dans Pedersen, *Israël* I-II (édit. angl.), Londres 1926, cité par trois fois par Käsmann, Pedersen semble bien être la source véritable de toutes les réflexions anthropologiques subséquentes, qu'elles soient de Käsmann, de Bultmann ou de Robinson et chez les catholiques de Malevez par exemple, sur la notion biblique ou paulinienne de corps. Robinson renvoie lui-même à Pedersen p. 14. On peut dire que d'une façon plus exhaustive que ne l'avaient fait Bultmann et avant lui Käsmann, Robinson vérifie dans le Nouveau Testament et plus encore dans saint Paul des idées de Pedersen sur un point central de l'anthropologie de l'Ancien Testament.

(16) Robinson, *op. cit.* p. 28.

(17) Robinson me semble noter avec beaucoup de bonheur de ce point de vue la distinction entre σάρξ et σῶμα. "Tandis que σάρξ représente l'homme dans sa solidarité avec la création et sa distance d'avec Dieu, σῶμα représente l'homme dans sa solidarité avec la création, comme fait pour Dieu", *op. cit.*, p. 31.

(18) S. Lyonnet dans *Biblica* 36 (1955) p. 106-109. D. Mollat dans *Recherches de Science Religieuse* 45 (1957) p. 245-246.

(19) "L'Eglise corps du Christ, sens et provenance de l'expression chez saint Paul", *RSR* 32 (1944) p. 85-86.

dire sa "narration phénoménale" (20). Mais l'auteur rapportait précisément ce rôle du corps dans le Christ ressuscité au fait qu'il s'agit du Christ *spirituel*, c'est-à-dire au Christ dont la manifestation glorieuse dans la chair est inséparable, comme nous l'avons vu plus haut, de la pleine révélation de l'Esprit.

Et de fait, si pour expliquer le rôle du corps dans le mystère des rapports entre le Christ et l'Eglise, il est nécessaire de faire appel, *du point de vue de la représentation*, à la conception biblique du *corps*, telle que saint Paul à son tour l'utilise, il est bien évident que cette conception biblique du corps ne saurait expliquer *à elle seule* ce que saint Paul dit du mystère du corps du Christ. Faudrait-il donc revenir à une conception hellénique du corps, telle que l'apologue des membres nous en fournirait un schéma privilégié (21) ? Pas davantage, car ce qui est en question maintenant pour nous c'est de savoir quel est *le fondement* de tout ce que saint Paul développe sur le mystère du corps du Christ. Or par rapport à cette question, toute réponse par les origines, sémitiques ou helléniques de la *représentation* de ce mystère sont insuffisantes. Elles concernent la nature de l'outil conceptuel utilisé mais non pas le contenu du mystère lui-même et son Principe. Personne n'en doute certes ! Mais le note-t-on assez, emporté que l'on est par l'intérêt des analyses et des découvertes concernant le matériel de la représentation ? Si, en effet, le corps individuel du Christ a, dans l'eucharistie par exemple, le pouvoir de faire de nous tous "un seul corps" (I Cor. 12.13) et même "son corps" (Eph. 5. 29-30) ce n'est sûrement pas en vertu d'un pouvoir immanent au corps humain comme tel, *même bibliquement compris*, mais uniquement parce qu'il s'agit du corps du Christ lui-même. Ce qui fonde dans le Christ le pouvoir qu'il a de faire de l'Eglise son corps, ce n'est pas le fait que les Sémites pensent et vivent le mystère du corps comme une expression totale de la personne, mais uniquement le fait que le corps du Christ est le corps du Fils de Dieu conçu dans la chair par la vertu de l'Esprit et mis par sa résurrection glorieuse en la puissance effective de nous dispenser son Esprit. Si donc par impossible, le corps du Christ, tout corps qu'il est, n'était pas le corps du Fils de Dieu, on aurait beau réfléchir sur lui dans des catégories bibliques, helléniques ou toutes autres catégories, aussi compréhensives que possible, du mystère de la personne humaine, on n'en tirerait pas plus le concept d'Eglise corps du Christ, que de la réflexion sur n'importe quel autre corps humain brutalement considéré comme *chose* et non comme *sujet*. Paraisse au contraire

(20) *Ibid.*, p. 87.

(21) E. B. Allo, *Première Epître aux Corinthiens*, Paris 1934, p. 328. Sur le sens de l'apologue de Menenius Agrippa dans la pensée de saint Paul voir aussi F. X. Durwell, *La résurrection de Jésus, mystère de salut*, Le Puy - Paris 1954, p. 206-207. On verra aussi p. 218-219 l'excellente comparaison des deux Adams selon I Cor. 15, et l'insistance, à notre avis très heureuse, sur le Christ ressuscité comme "esprit vivifiant".

le Fils de Dieu glorifié dans la chair pour devenir en elle notre dispensateur de l'Esprit ! nos conceptions encore tout humaines du corps s'illuminent des splendeurs révélées du corps du Christ qui est indissolublement mystère du Christ et de l'Eglise.

Tout le mystère ecclésial du *corps* du Fils est donc inséparablement un mystère de son *Esprit*. C'est parce que le Christ est le Fils conçu dans la chair et ressuscité dans la chair selon la Puissance de l'Esprit qu'il a le pouvoir de dépasser la finitude naturelle des corps et de devenir, du sein même de cette finitude, le principe efficace d'intégration du corps universel qu'est pour lui son Eglise. Non pas que l'Eglise soit tout ce que le Christ ressuscité a de corps. S'il en était ainsi comment le Christ pourrait-il donner à son Eglise, *son* corps et *son* sang (I Cor. 11. 24-25) ? Mais l'Eglise est bien le corps sans lequel le Christ n'atteint pas "corporellement" (Col. 2.9) sa Plénitude, c'est-à-dire l'intégration totale en nous de ce qu'il est pourtant par lui-même : "un esprit qui donne la vie". Il n'atteint donc pas corporellement sa propre Plénitude par l'Eglise, seulement parce qu'il est lui-même corps, mais parce qu'étant *le Fils dans la chair* il obtient, de par l'Esprit dont il dispose, le pouvoir effectif de transcender, au niveau même de la chair ou du corps, toutes les limitations qui sont naturelles et à l'une et à l'autre. Il peut devenir dès lors dans la chair même, que l'Esprit en lui ne supprime pas mais transfigure, le Principe d'une intégration à la fois spirituelle et organique de tous les siens : "Tête pour son corps qui est l'Eglise" (Eph. 1.23). La notion sémitique de "corps" atteint alors dans le Christ et par la vertu de son Esprit la plénitude révélée de son contenu, puisqu'elle sert à exprimer la nature réelle des rapports entre le Christ et l'Eglise.

Par ailleurs, loin de voiler soit la personnalité du Christ, soit celle des hommes, l'usage du concept de "corps du Christ" pour parler de l'Eglise, implique tout au contraire que le Christ dans son Eglise obtient sa propre plénitude personnelle et conduit les hommes à la leur. En effet, en désignant le mystère de l'Eglise du Christ comme étant le mystère de son corps, on exprime qu'il est essentiel au Fils, incarné, mort et ressuscité dans la Puissance de l'Esprit, de ne pas être en la chair, un individu clôt sur lui-même, mais l' "aîné d'une multitude de frères" (Rom. 8.29) et "la Tête du Corps" (Col. 1.18). En s'intégrant ainsi par nous, le Christ ne nous aliène pas en son corps. L'Eglise par laquelle il nous intègre corporellement en lui, n'est en effet *son corps* qu'en étant celui de l'Esprit, puisque c'est en la Puissance de l'Esprit que le Christ construit son Eglise. Le témoignage de I Cor. 12.13 sur les rapports dans l'Eglise entre l'Esprit et le corps est éclatant et suffit à lui seul : "Aussi bien, dit saint Paul, est-ce en un seul *Esprit* que nous avons été baptisés pour ne former qu'un seul *corps...*". Or, comme là "où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté" (II. Cor. 3.17), il faut conclure qu'en appelant l'Eglise corps du Christ on ne désigne

pas dans l'Eglise le corps de la contrainte et de l'aliénation des chrétiens et des hommes, mais le corps de la vraie liberté, le corps de la seule vraie liberté qui soit, celle des Fils. Cet immense corps dont le Christ est la Tête est tout entier soulevé en effet du souffle de l'Esprit du Fils en qui nous crions : "Abba, Père !" (Rom. 8.15).

Aussi bien tout effort pour penser le mystère du *corps* du Christ dans des schèmes purement naturels qui dispenseraient de faire appel au mystère de *l'Esprit* pour comprendre le mystère de *l'Eglise*, serait une caricature et de l'Eglise et du Christ. C'est pourquoi l'on peut et doit spontanément se demander si l'une des meilleures façons d'exprimer ce mystère de l'Eglise comme déploiement universel du mystère du corps du Christ dans la Puissance de l'Esprit, ne serait pas de l'appeler, d'une formule toute voisine de celle de "corps mystique", *corps spirituel* du Christ ?

3 *L'Eglise corps du Christ et le mystère du "corps spirituel".*

Une question de vocabulaire

L'emploi de la formule de I Cor. 15.44 pour parler de l'Eglise corps du Christ, n'est pas courant et l'on peut comprendre pourquoi. Le terme de "corps spirituel" désigne avant tout dans saint Paul l'individualité glorieuse des ressuscités. En l'employant pour dire de l'Eglise qu'elle est le corps du Christ, on risque de donner à penser que le Christ ressuscité n'a pas d'autre individualité physique que celle de l'Eglise elle-même ; ou du moins on ne précise pas par l'usage de cette expression comment le Christ peut avoir un individualité physique différente quoiqu'inséparable de celle de son Eglise. Par là même on risque de ne plus reconnaître à l'eucharistie d'autre contenu que l'assemblée chrétienne elle-même, puisque comme "corps spirituel" du Christ elle est aussi toute la réalité que nous puissions connaître du corps du Christ. L'expression de "corps spirituel" qui ne permet pas à elle seule de désigner tout le mystère du Ressuscité, ne permet pas davantage de désigner à elle seule tout le mystère de l'Eglise corps du Christ ressuscité, dans la mesure où cet usage n'indique pas formellement que le Christ est lui-même et individuellement "corps spirituel". Ou plutôt cette expression peut bien dire le mystère de l'Eglise corps du Christ, mais à condition qu'on l'emploie *et* du Christ *et* de l'Eglise. On ne donnera plus alors à penser qu'on réduit l'individualité du Ressuscité à la réalité de l'Eglise, en l'appelant elle seule "corps spirituel" du Christ (22). En effet, le Christ est d'abord en lui-même "corps spirituel", avant ou plutôt afin de faire que son Eglise le soit par lui, pour lui et en lui. On comprend peut-être pourquoi

(22) O. Cullmann, dans son article par ailleurs très suggestif sur "La délivrance anticipée du corps humain dans le Nouveau Testament", dans *Hommage et Reconnaissance à* K. Barth, 1946, p. 31-40, ne nous semble pas avoir complètement évité cette équivoque.

la tradition qui a peu parlé, me semble-t-il, du Christ ressuscité en vocabulaire de "corps spirituel" (23), n'a pas beaucoup parlé non plus de l'Eglise, corps du Christ, en ce vocabulaire paulinien.

A cette raison de fond et qui paraîtra peut-être plausible, s'en ajoute une autre d'ordre historique. Le Père de Lubac a montré qu'au moment où l'on commença d'employer l'expression de "corps mystique", non plus en parlant de l'eucharistie comme c'était le cas au début (24), mais de l'Eglise, le mot de "spirituel", dans le contexte de querelle eucharistique où il se situait, devenait de plus en plus synonyme de vaguement figuratif (25) ; on ne risquait donc pas d'appeler l'Eglise le "corps spirituel" du Christ : c'eût été en la nommant ainsi en détruire la réalité. On l'appela "mystique" en raison du contexte eucharistique où se réfléchissait l'ecclésiologie, et le terme était devenu synonyme de spirituellement réel (26).

La Tradition néanmoins n'ignore ni ne condamne l'emploi de "corps spirituel" pour désigner l'Eglise. Le Père Tromp (27) a signalé cinq ou six exemples de cet usage dont nous ne retiendrons ici que trois qui nous paraissent plus suggestifs. Le premier est de Clément d'Alexandrie. Commentant I Cor. 6. 12-16 et parlant du corps qui est pour le Seigneur et non pour la prostituée, il l'identifie en ces termes : "ce *corps*-là est *spirituel*, c'est *la sainte Eglise*" ; et, comme pour nous assurer que c'est bien de l'Eglise de la terre qu'il s'agit, il explique un peu plus loin comment "celui qui vit en païen dans l'Eglise fornique à l'égard de l'Eglise et de son corps" (28). Plus tard en Occident, saint Grégoire lisant en Job 41.14 à propos du Léviathan : *"membra ejus cohaerentia sibi"*, évoque, en une curieuse comparaison contrastée, l'Eglise et le monstre : *"Sicut ergo in* spiritali Dominico corpore, *membra de membro dicimus qui* in ejus Ecclesia *ab aliis reguntur, ita in illa Leviathan istius reproba congregatione membra sunt carnium qui iniquo opere quibusdam se nequioribus junguntur"* (29). Ne nous arrêtons pas à justifier le type d'exégèse qui permet une telle comparaison et ne retenons que l'appellation extrêmement claire de l'Eglise comme "corps spirituel du Seigneur". Pie X enfin, dans une Lettre encyclique pour le cinquantième anniversaire de la déclaration du dogme de l'Immaculée Conception, déclare notamment que le Christ qui "en

(23) Le Père de Lubac dans *Corpus Mysticum, l'Eucharistie et l'Eglise au Moyen-Age*, Paris 1948, mentionne p. 148-9 à propos du vocabulaire en *caro spiritalis* un texte de Jean Scot Erigène sur le corps spirituel dans lequel le Christ est apparu aux siens et où le Père de Lubac reconnaît "directement traduite la pensée de Grégoire de Nysse" p. 149 n. 52.

(24) *Ibid.*, p. 23-42.

(25) *Ibid.*, p. 181-185.

(26) C'est en ce sens que le mot est pris dans *Mystici corporis*, dans *NRT* 1943, p. 475-476.

(27) *Corpus Christ quo est Ecclesia, Introductio generalis*, Rome 1946, p. 59-68.

(28) *Stromates*, VII, 14, *PG*. 9, 522 B.

(29) *Moralia in XLI JOB*, *PL*. 76, 722 B.

tant qu'Homme-Dieu reçoit comme tous les autres hommes un corps physique (*concretum*), reçoit aussi, comme Rédempteur de notre humanité une sorte (*quoddam*) de corps *spirituel* et, comme on dit, *mystique* (les deux mots sont en italique dans le texte) qui est la société de ceux qui croient au Christ" (30). Ici encore le contexte qui pourrait faire difficulté en théologie protestante, ne détruit pas la réalité du fait qui seul ici nous importe : non seulement l'Eglise est appelée "corps spirituel du Seigneur", mais à son propos, Pie X établit une stricte équivalence entre "corps spirituel" et "corps mystique".

Rien ne s'oppose donc d'un point de vue catholique à ce que nous employions "corps spirituel" dans un sens ecclésiologique et pas davantage à ce que nous l'employions ici de préférence à "corps mystique", quoiqu'en un sens rigoureusement équivalent. Si nous le faisons, c'est parce que l'expression de "corps spirituel" nous semble mieux rendre, dans le contexte où nous nous sommes placés ici, l'unité profonde dans l'Eglise entre le corps et l'Esprit. Comme cette expression, nous l'avons vu plus haut, convient au Christ ressuscité, elle a, à nos yeux, le second avantage de manifester clairement l'unité de structure qui existe entre le Christ et l'Eglise qui est son corps. Ce que nous avons à voir maintenant.

Double conséquence dogmatique

Les récits évangéliques, avons-nous dit plus haut, ne nous autorisent pas à séparer la glorification du corps du Christ, de la pleine manifestation de son Esprit. Dans le Christ ressuscité, pas de σῶμα sans πνεῦμα ni de πνεῦμα sans σῶμα, et c'est pour exprimer ce mystère que l'expression de σῶμα πνευματικόν nous a paru légitime quand on veut parler du Ressuscité. Mais semblablement, les écrits du Nouveau Testament, et surtout ceux de saint Paul, nous interdisent de saisir le mystère de l'Eglise corps du Christ comme le mystère d'un σῶμα qui ne serait pas identiquement le mystère du πνεῦμα du Christ ; ils nous interdisent aussi de parler du mystère d'un πνεῦμα du Christ qui ne prendrait pas corps dans le σῶμα de l'Eglise, puisque c'est en l'Eglise comme corps et en elle seule, que le Christ glorifié dans sa chair comme le dispensateur universel de l'Esprit, peut s'intégrer corporellement

(30) *Acta Apostolicæ Sedis* 36 (1904) p. 452. On sait que l'expression de *Corpus mysticum*, pour désigner l'Eglise, semble avoir fait son apparition dans les textes du Magistère sous Boniface VIII et notamment dans la fameuse Bulle *Unam Sanctam* du 18 novembre 1302. Le contexte est celui des luttes de la Papauté avec Philippe le Bel. J. Digard, *Philippe le Bel et le Saint Siège, de 1285 à 1304*, Paris 1936, t. II, p. 89-90, signale pourtant un usage antérieur de *Corpus Mysticum* pour désigner l'Eglise et toujours en contexte identique, dans la Bulle *Ausculta Fili* du 5 décembre 1301. (La chose nous a été très aimablement signalée par un collègue).

et atteindre ainsi toute sa plénitude (31). Ainsi dans le mystère de l'Eglise comme dans celui du Ressuscité qui s'accomplit en elle, pas de corps sans Esprit et pas d'Esprit sans corps. Comme il n'y a pas dans le Ressuscité une quelconque dissociation entre le σῶμα et le πνεῦμα, il ne peut pas y en avoir une dans le mystère de ce corps que le Christ individuellement ressuscité se donne mystiquement dans l'Eglise. L'unité rigoureuse entre le corps et l'Esprit dans l'Eglise, corps du Christ, n'est donc pas le fait d'une quelconque structure "humaine" qu'on voudrait bien reconnaître malgré tout à une Eglise par ailleurs uniquement "spirituelle" ; elle est, en elle, une donnée de la résurrection, une dimension du Ressuscité, une constante christologique et doit donc être traitée en toute rigueur de terme, comme une norme de toute ecclésiologie.

Telle tête, tel corps ! tel Christ, telle Eglise ! si l'on croit du moins avec saint Paul que l'Eglise est le corps dont le Christ ressuscité est la Tête. Si donc le premier n'est lui-même le Fils glorifié que dans une effusion de l'Esprit que précède la glorification de son corps, l'Eglise qui vit de la vie du Ressuscité et qui est nécessairement construite comme corps en conformité de structure organique avec sa Tête, l'Eglise dis-je ne peut pas davantage se poser, ou plutôt être posée par le Christ hors de ce rapport corps-Esprit que le Christ manifeste comme constitutif de sa vie de glorifié. Le lien intrinsèque entre l'Eglise et le Christ nous assure d'ailleurs à sa manière que ce qui est évangéliquement évident dans le cas du Ressuscité est dogmatiquement certain dans le mystère de son corps qu'est l'Eglise. Saint Paul n'a fait qu'expliciter au plan de l'Eglise une chose qui allait de soi dès là qu'on acceptait le témoignage évangélique sur le Ressuscité lui-même. Dès lors aucune ecclésiologie néo-testamentaire, vraiment digne de ce nom, ne devrait pouvoir biaiser avec les exigences dogmatiques qui découlent du fait que l'Eglise est vraiment le "corps spirituel" ou "mystique" du Christ ressuscité et que l'on ne peut pas plus en elle qu'en lui, séparer le corps de l'Esprit et l'Esprit du corps.

Les vraies difficultés entre catholiques et protestants commencent peut-être d'ailleurs au-delà de la reconnaissance pourtant nécessaire de ce fait et de cette loi. Elles commencent peut-être au moment précis où il s'agit d'identifier le type d'intégration organique qu'exige et qu'implique le mystère de l'Eglise "corps

(31) Ceci ne signifie évidemment pas que l'Esprit du Christ est limité dans son action aux frontières du corps visible de l'Eglise, mais simplement que l'action de l'Esprit est toujours finalisée par la construction du corps mystique du Christ. Dans cette perspective il est intéressant de noter que Clément d'Alexandrie commentant le *facie ad faciem* de I Cor. 13.12 remarque que l'âme du gnostique aura atteint alors la plénitude dont parle Eph. 4.13 "dans l'Eglise spirituelle" qui est évidemment ici l'Eglise de la gloire, *Stromates*, VII, 11, *PG*. 9, 496 B. Le concept de Corps mystique est aussi un concept eschatologique, dans la mesure où n'atteignant sa plénitude que par l'histoire, il ne l'atteint cependant pas en elle.

spirituel" sans doute, mais *corps* tout de même du Christ. Notre but n'était pas ici de chercher à le déterminer. Plus modestement nous avons voulu établir un accord dogmatique sur une base plus large, celle qu'offre l'affirmation néo-testamentaire de l'Eglise corps du Christ et sur sa conséquence immédiate : l'impossibilité où l'on est, de quelque manière que l'on regarde le corps du Christ — individuellement ou ecclésialement — de séparer en lui *le corps de l'Esprit* — ce qui peut être le danger d'une ecclésiologie catholique mal comprise (32) — ou *l'Esprit du corps* — ce qui n'est pas semble-t-il un péril chimérique de la pensée protestante. C'est pourquoi, tout en touchant pour obtenir ce résultat général un problème beaucoup plus précis sur lequel nous allons revenir, notre but était avant tout d'établir le bien-fondé néo-testamentaire d'une loi qui nous paraît essentielle en ecclésiologie et qui doit permettre de progresser dans le dialogue œcuménique. Pourtant ce que nous croyons avoir établi implique une autre conséquence sur laquelle nous devons rapidement nous expliquer pour finir cette étude.

L'expression de "corps spirituel" légitimement appliquée à l'Eglise ne désigne pas seulement le rapport inséparable en elle comme dans le Christ, du corps et de l'Esprit, mais encore et non moins, le fait que dans le mystère du corps du Christ le Christ est inséparable de l'Eglise et l'Eglise du Christ. Or ce fait, qui était sous-jacent à la découverte de la loi sur laquelle nous venons de nous expliquer, est lui-même éclairé de façon singulière par la loi qu'il a permis de dégager. En effet, si c'est au nom de l'unité du Christ et de l'Eglise acceptée du Nouveau Testament comme un fait, que nous pouvons tirer cette loi selon laquelle pas plus dans le Christ que dans l'Eglise qui est son corps, on ne peut dissocier le corps de l'Esprit et l'Esprit du corps, il faut aussitôt remarquer que le corps en qui joue la loi d'inséparabilité du corps et de l'Esprit, n'est pas n'importe quel corps, mais le corps même du Christ. Or le corps du Christ, nous l'avons appris de saint Paul, est lui-même Christ et Eglise, inséparablement. Dans ces conditions l'impossibilité de séparer dans le mystère du Christ total — individuel et social — *le corps de l'Esprit* et *l'Esprit du corps*, devient l'impossibilité de séparer *l'Eglise de son Christ* et *le Christ de son Eglise*.

Envisagés, en effet, à la lumière du Nouveau Testament, les rapports du Christ et de l'Eglise ne sont rien d'autre que les rapports du corps du Christ à son Esprit, si l'on commence à envisager le côté de l'Eglise, ou de l'Esprit du Christ à son corps, si l'on commence par regarder le mystère de l'Eglise à partir du Christ ressuscité. Dès lors la loi de non-séparation du corps et de l'Esprit

(32) K. Rahner, *Das Karismatische in der Kirche*, dans *Stimmen der Zeit*, 1957 p. 161-186 montre bien l'impossibilité de dissocier, ou d'opposer dans une ecclésiologie authentiquement catholique, structure sociétaire et inspiration de l'Esprit.

dans le Christ et dans l'Eglise devient pour le Christ et l'Eglise, qui par ailleurs la fondent, une loi de réciprocité totale de leur existence. En quel sens ? En ce sens très précis où leurs rapports mutuels, étant comme nous l'avons vu après saint Paul, des rapports de corps à Esprit et d'Esprit à corps, il est aussi impossible, dans le mystère pleinement respecté de la résurrection, de penser un Christ sans Eglise ou une Eglise sans Christ que de penser un Esprit du Christ sans son corps qui est l'Eglise, ou un corps du Christ sans Esprit. Une pareille loi ecclésiologique révèle comme inadéquate au mystère du "corps spirituel" total du Ressuscité toute ecclésiologie qui se donnerait le droit de concevoir le Christ sans Eglise ou l'Eglise sans son Christ. Ce serait en effet accepter que l'Esprit de la résurrection poursuive la manifestation du Fils sans passer par le mystère de son corps ou que son corps, c'est-à-dire l'Eglise, puisse exister sans l'Esprit. Certes les membres de l'Eglise peuvent être infidèles au Christ (et combien !), mais le Christ lui n'est jamais infidèle à l'Eglise et lui assure toujours l'assistance de l'Esprit qui continue à faire d'elle, envers et contre tout, son propre corps, selon les affirmations irrévocables du Nouveau Testament.

Une pareille conséquence, si elle est vraiment légitime comme nous croyons l'avoir montré pour notre part, n'est pas sans importance au point de vue œcuménique. Elle permet en effet, de lever une ambiguité grave en ecclésiologie. Cette ambiguité qui a été nettement soulignée à Evanston par les représentants de l'Eglise orthodoxe (33) consiste à reconnaître l'Eglise "sujette à l'infidélité" et à se donner le droit de la caractériser par le *"simul peccator et justus"* qui en théologie réformée vaut de tout individu justifié (34). Rien d'anormal à cette ecclésiologie si l'on veut dénoncer par là le péché toujours possible des membres, même hiérarchiques, de l'Eglise ; considérés en eux-mêmes comme sujets du Christ dans l'Eglise, aucun d'entre eux n'est certes confirmé en grâce ! Mais s'il s'agit de l'Eglise comme telle, on ne voit pas comment on peut la dire "sujette à l'infidélité" sans mettre par là-même en cause la fidélité du Christ. N'est-ce pas lui en effet qui a solennellement promis à son Eglise et sans aucune autre présupposition que celle de sa toute-Puissance au ciel et sur la terre "d'être avec elle tous les jours jusqu'à la consommation des siècles" (Mat. 28, fin) et comment pourrait-il être vraiment dit *avec elle*, ce Seigneur qui permettrait à son Eglise, fût-ce sur un seul point mais concernant vraiment son Seigneur, de ne plus être *avec lui* ?

Progressera-t-on jamais vers plus de vérité commune sans sacrifier des points de vue sur l'Eglise qui semblent aussi contradictoires avec tout le Nouveau Testament ? Car pour reprendre ici la

(33) D. C. Lialine, *Evanston-Etudes*, dans *Irénikon* 28 (1955) p. 370 et 376-7.

(34) *Ibid.*, p. 366.

perspective qui est depuis le début de cet article la nôtre, le Nouveau Testament ne connaît qu'une Eglise qui est vraiment le corps du Christ et qu'une Epouse qui reste toujours dans l'unité de corps et d'Esprit avec son Epoux. Une telle affirmation paraît à beaucoup incompatible avec les données empiriques de l'histoire de l'Eglise et l'on s'est donné au XVIe siècle le droit de la refuser massivement à l'Eglise romaine qui, depuis toujours, l'a revendiquée pour soi. Mais précisément cette affirmation dans l'Eglise et sur elle est une affirmation de la foi. La vérité de son contenu n'est donc perceptible que si l'on refuse de juger la Promesse du Christ en fonction de la seule réalité empirique de l'Eglise ; il faut au contraire, en un retournement qui est le paradoxe de la foi et comme la mise en croix de l'esprit du monde en nous, juger la réalité empirique de l'Eglise en fonction de la Promesse d'assistance indéfectible du Christ à son Eglise (Mat. 28, fin.) et déclarer que, nonobstant toute évidence contraire au premier abord, le Christ en son Eglise n'est pas trouvé menteur. On voit donc comment la Promesse d'assistance indéfectible que le Christ fait de son propre Esprit à son propre corps, renverse les apparences contraires, juge l'histoire et suscite la foi, celle-ci consistant toujours finalement à "tenir ferme" dans la Promesse, "comme si (l'on) voyait l'invisible" (Héb. 11.27) (35). C'est parce que ces perspectives nous semblent être foncièrement néo-testamentaires qu'il est indispensable de situer en elles tout dialogue œcuménique sur l'ecclésiologie. C'est pour cela aussi que nous avons essayé ici, avec tout le soin dont nous sommes capables, d'établir le caractère rigoureusement néo-testamentaire de ces points de vue fondamentaux, en deçà desquels il ne devrait pas être possible d'aborder les problèmes ecclésiologiques qui nous divisent.

(35) Est-il besoin de noter l'analogie ? Pas plus comme théologien de l'Eglise que comme pasteur des fidèles nous ne jouissons du droit fondé de dissocier ce que Dieu a uni. N'ayant aucun pouvoir sur le lien indissoluble qui unit dans le Christ l'homme et la femme, nous n'en n'avons pas davantage pour rompre même en pensée, le lien qui unit le Christ à l'Eglise, puisque le premier est le symbole du second. Remarquons cependant que dans le contexte où nous avons réfléchi ici, c'est l'inséparabilité du Christ et de l'Eglise qui nous est apparue au premier plan. Le mouvement de pensée est donc celui-ci : comme nous n'avons aucun pouvoir pour penser la dissociation de l'unité Christ-Eglise, ainsi n'en n'avons-nous pas davantage pour dissocier son symbole : l'unité conjugale de l'homme et de la femme.

Conclusion

Résumant donc d'une façon aussi claire et courte que possible le résultat essentiel à nos yeux de cette trop longue étude, nous dirons : dans le mystère du corps individuel et ecclésial du Christ ressuscité, une seule et même loi vaut. Cette loi, on peut l'exprimer de la façon suivante : dans l'Eglise du Ressuscité comme dans le Ressuscité lui-même, le rapport entre le corps et l'Esprit est tel qu'il est impossible de dissocier soit dans le Christ soit dans son Eglise le corps de l'Esprit ou l'Esprit du corps. Mais, comme le mystère du corps, pour lequel vaut cette loi, est le mystère du "corps spirituel" du Christ qui est identiquement et le Christ et l'Eglise, il faut ajouter : l'impossibilité de séparer l'Esprit du corps et le corps de l'Esprit fonde cette autre impossibilité, essentielle à toute ecclésiologie, de séparer et le Christ, de l'Eglise qui est son corps, et l'Eglise, de son Christ qui en est dans son propre Esprit le Principe.

GUSTAVE MARTELET, *Fourvière.*

La tâche actuelle de la théologie protestante

L'auteur des réflexions qui suivent aurait trois raisons au moins de les garder pour lui : l'ampleur du sujet, les dimensions nécessairement restreintes d'un article de revue et les malentendus risquant de résulter de cette brièveté même. Si néanmoins il a passé outre à ces objections, qu'il s'est faites lui-même, c'est que la situation actuelle de la théologie protestante lui paraît appeler une prise de conscience qui ne souffre pas de délai. Le renouveau biblique et théologique de ces trente dernières années se voit affronté à des questions nouvelles, qu'il doit résoudre lui-même, sous peine de se trouver sans réponse face aux "solutions" du libéralisme renaissant et métamorphosé. Le lecteur voudra bien prendre cet essai pour ce qu'il est : la démarche du voyageur qui cherche à s'éclairer, et non celle du mécanicien de chemin-de-fer qui connaît déjà le réseau. Le soussigné n'a d'autre ambition que d'exprimer, aussi adéquatement que possible, ce qu'il ne peut s'empêcher d'apercevoir. A cet égard aussi, l'article de revue offre quelque avantage sur la publication indépendante, de caractère moins évidemment provisoire. Aussi bien les lignes que voici visent-elles moins à formuler des solutions qu'à poser des questions. A tout prendre, le risque de piétiner un peu trop longtemps dans la "problématique" est moindre que celui de tendre trop vite à des "solutions", s'il est vrai que toute solution valable procède d'une question bien posée.

I. Le bienfait de la théologie "dialectique".

Les théologiens qu'on appelait, et qui se laissaient encore volontiers appeler "dialectiques" dans les années 1922 à 1928 (parmi lesquels on mentionnera très particulièrement Barth, Thurneysen, Gogarten, Bultmann et E. Brunner), ont eu le mérite de signaler l'insuffisance du libéralisme classique. Leur critique, on le sait, a comporté une constatation négative et une affirmation positive, constatation et affirmation se situant sur deux plans nettement différents.

D'une part, ils ont relevé que les résultats de la recherche historique ne pouvaient être que des conjectures plus ou moins vraisemblables, sur lesquelles il est illusoire de prétendre fonder une certitude dernière.

D'autres part, ils ont radicalement révoqué en doute le postulat libéral en vertu duquel la réalité "que la foi veut saisir" serait "saisissable par le moyen de la connaissance scientifique" (1). Ainsi,

(1) R. Bultmann, "Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung" in *Glauben und Verstehen* I, 1933, p. 4.

quand bien même l'étude historique parviendrait à des résultats absolument certains dans l'ordre de la connaissance historique, elle n'ouvrirait pas le moindre accès à la réalité de la foi. Car celle-ci — et telle est l'affirmation positive de la théologie dialectique — est d'un ordre fondamentalement différent.

Il s'en faut d'ailleurs que ces théologiens, tous issus de la théologie libérale, aient méconnu son importance. L'impasse à laquelle avaient manifestement abouti les recherches relatives à la Vie de Jesus, par exemple, démontrait — et c'était considérable — l'impossibilité d'asseoir la certitude chrétienne sur le siège branlant des constatations historiques. L'échec du libéralisme constituait son mérite même. Symptôme de l'inefficacité de l'effort historique, il invitait à reprendre à la base la question de la connaissance théologique. La théologie libérale considérait la révélation de Dieu comme un "donné" dont l'homme n'a qu'à prendre connaissance par les moyens naturels dont il dispose pour connaître toute chose ici-bas. C'est ce postulat que les théologiens dialectiques ont refusé. La révélation dont témoigne la Bible est tout autre chose qu'un "objet" du monde. Elle se réfère constitutivement à un "acte" de Dieu, acte qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de "saisir" sans que Dieu lui-même agisse. En tant que "dépôt", que "phénomène historique" attesté par des "documents", le fait chrétien est aussi banal, aussi "mondain", aussi "humain", aussi peu divin que n'importe quel phénomène historique. Il n'y a pas de commune mesure entre Dieu et l'homme. Et pourtant Dieu se communique à l'homme ! Tel est le "scandale" de la foi ! Tel est le caractère "dialectique" de toute affirmation théologique. Elle n'est jamais valable que comme une réponse actuelle à une question posée actuellement par Dieu à l'homme.

Ainsi, récusant la valeur théologique de l'histoire documentaire (l'*Historie*) que l'homme peut aborder par ses propres moyens, mais qui ne saurait le mettre en contact avec Dieu, la théologie dialectique a affirmé que toute la révélation divine était une *Geschichte* divine, un agir divin.

A partir de cet actualisme fondamental, la théologie dialectique s'est développée dans deux directions différentes.

Barth et Thurneysen, suivis, parfois de loin, par E. Brunner, puis bientôt par une foule de disciples reconnaissants, se sont préoccupés avant tout d'exprimer le message biblique tel qu'il apparaissait à la lumière de l'actualisme divin, reconnu comme la clef d'interprétation de toute l'Ecriture. Le terme de "dialectique", trop ambigu et qui semblait faire de Dieu et de l'homme deux partenaires égaux, a été assez vite abandonné. Et l'on s'est mis avec une ardeur incroyable, à lire, à faire lire, à commenter, à prêcher

l'Ecriture, sans négliger l'apport de l'histoire de l'Eglise, considérée essentiellement comme l'histoire de la lecture et de la prédication de l'Ecriture.

Nous autres, qui avons encore été libéraux pendant les premiers semestres de nos études théologiques, nous autres qui avons encore été acculés à l'impasse libérale, nous ne dirons jamais assez l'événement que fut pour nous la rencontre avec la théologie dialectique sous cette première forme. Nous n'avions dans les mains que des hypothèses historiques qui, même si elles avaient été absolument certaines, n'auraient pas informé notre présent, vu leur caractère archéologique. Nous nous trouvions placés devant le dilemme typique du libéralisme : ou bien s'en tenir à l'étude historique du fait chétien, mais alors ne savoir comment actualiser ce fait sans tomber aussitôt dans l'arbitraire ; ou bien s'efforcer de vivre par la foi, mais alors n'arriver jamais à rejoindre l'histoire du Christ, définitivement passée et n'existant à nos yeux que comme un objet d'investigation théorique.

Barth et ses amis nous ouvraient la Terre promise ! Sans doute, leur joie, comme la nôtre, n'était pas sans aller de pair avec le "sérieux", d'ailleurs plein d'humour et de liberté, dont ils nous donnaient l'exemple. Ils ouvraient la Bible devant nous, pour nous, pour l'Eglise, non pas comme un document du passé, mais comme le lieu où Dieu parle aujourd'hui, plaçant celui qui l'écoute devant une décision dernière et inéluctable. Ils parcouraient l'histoire de l'Eglise non pas comme on étudie du dehors l'évolution d'un phénomène auquel on ne participe plus, puisqu'il est passé, mais en prenant conscience, pour chaque époque de l'Eglise, de la perpétuelle Présence de la Parole divine et agissante. Tel fut et demeure pour nous, comme pour la majeure partie du protestantisme sans doute (sans parler de l'ensemble de la chrétienté) le bienfait de la théologie "dialectique" : l'actualisme en vertu duquel elle a rappelé, et avec quelle force, et avec quelle paix, que Jésus-Christ n'est pas un "objet" vis-à-vis duquel l'homme demeure un "sujet" autonome et solitaire, mais son Juge et son Seigneur, actuellement présent, inséparable de sa Parole qui condamne et qui sauve.

Ce n'est dès lors pas un hasard si le renouveau biblique a coïncidé avec l'essor de la théologie barthienne. Comment n'eût-il pas jailli de la redécouverte de l'actualité de l'Ecriture ? Comment les hommes n'eussent-ils pas désiré connaître l'Ecriture, puisqu'ils savaient dès lors y rencontrer Dieu lui-même, pour eux et avec eux ? Comment l'Eglise elle-même, trop longtemps égarée par l'archéologisme de l'étude historique ou par le modernisme, toujours bien timide, des "applications" arbitraires des textes bibliques à la réalité contemporaine, n'aurait-elle pas retrouvé pour sa condamnation, mais aussi pour son salut, la source vivante de sa vie ?

Sur la même lancée de départ, Bultmann, suivi beaucoup plus tard, mais d'autant plus résolument par Gogarten, a poussé dans une autre direction. D'accord avec Barth sur l'importance capitale de l'actualisme divin, il a cherché *comment* cet actualisme s'opérait en fait, *comment* l'homme pouvait être rencontré par la prédication de la Parole divine. Il s'est efforcé de devenir conscient de ce qu'à son avis Barth faisait inconsciemment, ou du moins sans en rendre compte théologiquement. Pas plus que Barth, il n'entendait établir les conditions préalables de l'action de l'Ecriture actualisée dans la prédication, mais, à la différence de Barth, il n'a pas pensé que l'on pût se dispenser d'examiner pourquoi l'actualisation de l'Ecriture différait et devait différer des formules mêmes de la Bible. Il n'est pas étonnant dès lors que, bien que ces deux théologiens soient contemporains (2), l'influence de Bultmann ait été plus lente à se faire sentir que celle de Barth. Ce n'est guère que depuis la fin de la dernière guerre que Bultmann a joué, en Allemagne, un rôle comparable à celui que Barth avait joué dès le début de la troisième décennie de ce siècle. Il fallait la puissante actualisation donnée par Barth à l'Ecriture pour que les problèmes spécifiques soulevés par Bultmann se posent dans toute leur ampleur.

Quoi qu'il en soit du débat Barth-Bultmann, un fait est certain : la théologie dialectique, dans son ensemble, est issue de préoccupations d'ordre essentiellement pneumatologique. Face à l'historicisme de la théologie libérale et au modernisme qui en était la conséquence fatale, elle a rappelé que Dieu seul, par sa révélation actuelle, par son Saint-Esprit, peut mettre l'homme en contact avec la révélation dont témoigne la Bible, mais qu'il le veut et qu'il le fait. Elle a rappelé que Jésus-Christ est présent à l'homme, et l'homme présent au Christ par la foi, dans le souvenir *actuel* de l'épiphanie unique et définitive du Christ Jésus et dans l'espérance *actuelle* de sa Parousie, le terme d'actuel se rapportant ici à l'*acte* même de Dieu.

2. Les difficultés de l'actualisme pur.

a) Barth

Pour signaler (je n'entends pas faire davantage ici) la difficulté que soulève, sans la résoudre, l'actualisme théologique de forme barthienne, le plus simple sera de mettre sous les yeux du lecteur les pages où Barth, dans sa Dogmatique, aborde pour la première fois le thème théologique du temps. Il s'agit du numéro 1 du paragraphe 14 de la *Dogmatique ecclésiastique* (3).

Le paragraphe tout entier est consacré au "Temps de la révélation". En voici la thèse initiale : "Dans l'événement de la présence

(2) Bultmann est né en 1884, Barth en 1886.

(3) *Dogmatique*, édition française, Genève 1954, Premier volume, tome deuxième, fascicule 1, p. 43-67.

de Jésus-Christ, la révélation de Dieu est identique au temps qu'il a pour nous. Il s'agit du temps accompli par cet événement même. Ce temps, qui remplit l'attente de l'Ancien Testament et le souvenir du Nouveau, est donc aussi le temps du témoignage de cet événement" (p. 43). Il suffira à notre propos de résumer le premier sous-paragraphe, intitulé "Le temps de Dieu et notre temps".

Si Dieu se révèle, déclare l'auteur, c'est qu'il "a du temps pour nous et que ce temps est précisément celui de sa révélation. (...) C'est donc à la révélation elle-même qu'il nous faudra demander de nous apprendre d'abord ce qu'est le temps, pour pouvoir comprendre ensuite et à partir de là ce que signifie le temps de la révélation comme tel" (p. 43). La création ne peut nous apprendre ce qu'est le temps, car notre temps à nous est celui de l'homme déchu, il n'est plus celui que Dieu a créé à l'origine. Par rapport au temps de la création et au temps de la chute, le temps de la révélation constitue ainsi un troisième temps (p. 44-45). "Il en est du temps de Jésus-Christ comme de l'être de l'homme qui se trouve totalement transformé du fait que le Fils de Dieu l'assume pour l'unir à sa divinité ; ou comme de la chair qui, dans l'incarnation de la Parole éternelle, a été rendue incapable de reproduire le péché d'Adam : en devenant le temps de Jésus-Christ, le temps, ce temps qui est le nôtre, ce temps déchu et perdu, est devenu un autre temps, un nouveau temps" (p. 49). "A la différence du temps qui est le nôtre, il s'agit d'un temps "maîtrisé", et par conséquent, et par cela même, d'un temps réel, non pas vide mais plein, non pas fuyant mais accompli" (p. 50). "La Parole prononcée de toute éternité assume le temps dans lequel elle s'inscrit sans cependant l'abolir ; elle en fait son temps à elle en lui donnant part à l'être qui seul se meut vraiment par lui-même, repose en lui-même et se suffit à lui-même : l'être éternel de Dieu. Cette Parole est prononcée par Dieu, nous révélant ainsi un parfait qui n'a pas son pareil dans notre temps (il n'est de parfait pur, authentique, irréductible que dans le temps de Dieu créé par l'incarnation de sa Parole) ; et elle vient dans le monde, nous révélant ainsi un futur qui n'a pas son pareil dans notre temps (il n'est de futur vrai, authentique, irréductible, exemplaire, que dans le temps de Dieu créé par l'incarnation de sa Parole). Le présent est l'expression même de ce parfait et de ce futur authentiques et éternels. Il s'agit d'un présent que nul passé ni nul avenir ne rend insaisissable ou illusoire. Il s'agit du présent de Dieu (*Deus praesens*), le même hier, aujourd'hui, demain, du présent du Seigneur qui se sert de nos pauvres espaces de temps pour y inscrire sa mesure éternelle. En face de lui, il n'est pas question de parler de la loi (ou des lois) du temps. Pour lui, mille ans sont comme un jour et un jour comme mille ans. Il n'est pas même jusqu'au fameux principe de l'irréversibilité du temps qui tienne devant lui" (p. 50-51).

Puis vient un passage capital : "Dans la révélation, Dieu prend vraiment et entièrement notre place. Il s'ensuit que le temps de la révélation, présent, passé et futur, prend également la place de notre temps. Quand Dieu nous adresse sa Parole, son temps devient notre temps et nous en devenons ainsi les contemporains. Le temps inauthentique et insaisissable qui est le nôtre recule pour laisser place au temps réel et véritable, au temps de Jésus-Christ qui, en plein milieu de la monotonie de nos années et de nos millénaires, vient à nous comme la promesse et la bonne nouvelle que nous pouvons le saisir et le vivre, parce que Dieu l'a fait nôtre" (p. 53).

Après avoir montré que la révélation devient histoire, mais que l'inverse n'est pas vrai (p. 53-56), Barth fait l'exégèse de la déclaration "Dieu se révèle" en fonction de la notion temporelle qu'il vient d'élaborer. Il distingue les trois points suivants.

1. L'affirmation "Dieu se révèle" ne peut être que "l'écho d'une action souveraine et inéluctable de Dieu lui-même. Elle signifie que le temps a trouvé son maître. Nul ne peut la formuler sans devenir le contemporain du temps accompli, du temps de Jésus-Christ, de ses prophètes et de ses apôtres..."(p.56). Ainsi, "l'intelligence du 'temps accompli' s'opère non pas à partir d'une notion générale du temps, mais à partir de cet accomplissement même" (p. 57).

2. "Cette affirmation est également en rapport avec la résistance que l'homme oppose à l'action de la souveraineté divine dont il vient d'être question"(p. 58). L'ancien éon de péché n'est pas un "temps neutre par rapport au nouvel éon qui lui succède"(p. 58). C'est le temps de la résistance du péché, déjà vaincu, mais encore existant et au sein duquel le temps de Dieu ne peut que constituer un scandale.

3. Néanmoins, Dieu fait irruption au coeur de l'ancien éon. C'est là le miracle de l'intervention particulière de Dieu (p. 61-63).

Pour terminer ce sous-paragraphe, Barth examine, en quatre points, "la portée de la détermination et de la limitation de notre temps par la présence du temps accompli"(p. 63).

1. "Le temps accompli prend la place de notre temps informe et sans contenu authentique. C'est par référence à lui que notre temps devient réel. Il ne s'agit pas là d'un jeu d'esprit : toute notre vie se joue au contraire dans le fait que l'Ecriture et la prédication de son message nous appellent à renoncer au temps qui est le nôtre pour nous transporter dans le temps de Jésus-Christ. Car nous ne possédons de temps réel que dans la contemporanéité du Christ, qui se réalise pour nous quand nous écoutons le témoignage des prophètes et des apôtres de l'Eglise. Il s'agit du vrai présent que Dieu nous accorde dans l'acte de sa révélation coïncidant avec la venue de son règne et la fin de notre monde." (p. 63-64).

de Jésus-Christ, la révélation de Dieu est identique au temps qu'il a pour nous. Il s'agit du temps accompli par cet événement même. Ce temps, qui remplit l'attente de l'Ancien Testament et le souvenir du Nouveau, est donc aussi le temps du témoignage de cet événement" (p. 43). Il suffira à notre propos de résumer le premier sous-paragraphe, intitulé "Le temps de Dieu et notre temps".

Si Dieu se révèle, déclare l'auteur, c'est qu'il "a du temps pour nous et que ce temps est précisément celui de sa révélation. (...) C'est donc à la révélation elle-même qu'il nous faudra demander de nous apprendre d'abord ce qu'est le temps, pour pouvoir comprendre ensuite et à partir de là ce que signifie le temps de la révélation comme tel" (p. 43). La création ne peut nous apprendre ce qu'est le temps, car notre temps à nous est celui de l'homme déchu, il n'est plus celui que Dieu a créé à l'origine. Par rapport au temps de la création et au temps de la chute, le temps de la révélation constitue ainsi un troisième temps (p. 44-45). "Il en est du temps de Jésus-Christ comme de l'être de l'homme qui se trouve totalement transformé du fait que le Fils de Dieu l'assume pour l'unir à sa divinité ; ou comme de la chair qui, dans l'incarnation de la Parole éternelle, a été rendue incapable de reproduire le péché d'Adam : en devenant le temps de Jésus-Christ, le temps, ce temps qui est le nôtre, ce temps déchu et perdu, est devenu un autre temps, un nouveau temps" (p. 49). "A la différence du temps qui est le nôtre, il s'agit d'un temps "maîtrisé", et par conséquent, et par cela même, d'un temps réel, non pas vide mais plein, non pas fuyant mais accompli" (p. 50). "La Parole prononcée de toute éternité assume le temps dans lequel elle s'inscrit sans cependant l'abolir ; elle en fait son temps à elle en lui donnant part à l'être qui seul se meut vraiment par lui-même, repose en lui-même et se suffit à lui-même : l'être éternel de Dieu. Cette Parole est prononcée par Dieu, nous révélant ainsi un parfait qui n'a pas son pareil dans notre temps (il n'est de parfait pur, authentique, irréductible que dans le temps de Dieu créé par l'incarnation de sa Parole) ; et elle vient dans le monde, nous révélant ainsi un futur qui n'a pas son pareil dans notre temps (il n'est de futur vrai, authentique, irréductible, exemplaire, que dans le temps de Dieu créé par l'incarnation de sa Parole). Le présent est l'expression même de ce parfait et de ce futur authentiques et éternels. Il s'agit d'un présent que nul passé ni nul avenir ne rend insaisissable ou illusoire. Il s'agit du présent de Dieu (*Deus praesens*), le même hier, aujourd'hui, demain, du présent du Seigneur qui se sert de nos pauvres espaces de temps pour y inscrire sa mesure éternelle. En face de lui, il n'est pas question de parler de la loi (ou des lois) du temps. Pour lui, mille ans sont comme un jour et un jour comme mille ans. Il n'est pas même jusqu'au fameux principe de l'irréversibilité du temps qui tienne devant lui" (p. 50-51).

Puis vient un passage capital : "Dans la révélation, Dieu prend vraiment et entièrement notre place. Il s'ensuit que le temps de la révélation, présent, passé et futur, prend également la place de notre temps. Quand Dieu nous adresse sa Parole, son temps devient notre temps et nous en devenons ainsi les contemporains. Le temps inauthentique et insaisissable qui est le nôtre recule pour laisser place au temps réel et véritable, au temps de Jésus-Christ qui, en plein milieu de la monotonie de nos années et de nos millénaires, vient à nous comme la promesse et la bonne nouvelle que nous pouvons le saisir et le vivre, parce que Dieu l'a fait nôtre" (p. 53).

Après avoir montré que la révélation devient histoire, mais que l'inverse n'est pas vrai (p. 53-56), Barth fait l'exégèse de la déclaration "Dieu se révèle" en fonction de la notion temporelle qu'il vient d'élaborer. Il distingue les trois points suivants.

1. L'affirmation "Dieu se révèle" ne peut être que "l'écho d'une action souveraine et inéluctable de Dieu lui-même. Elle signifie que le temps a trouvé son maître. Nul ne peut la formuler sans devenir le contemporain du temps accompli, du temps de Jésus-Christ, de ses prophètes et de ses apôtres..."(p.56). Ainsi, "l'intelligence du 'temps accompli' s'opère non pas à partir d'une notion générale du temps, mais à partir de cet accomplissement même" (p. 57).

2. "Cette affirmation est également en rapport avec la résistance que l'homme oppose à l'action de la souveraineté divine dont il vient d'être question"(p. 58). L'ancien éon de péché n'est pas un "temps neutre par rapport au nouvel éon qui lui succède"(p. 58). C'est le temps de la résistance du péché, déjà vaincu, mais encore existant et au sein duquel le temps de Dieu ne peut que constituer un scandale.

3. Néanmoins, Dieu fait irruption au coeur de l'ancien éon. C'est là le miracle de l'intervention particulière de Dieu (p. 61-63).

Pour terminer ce sous-paragraphe, Barth examine, en quatre points, "la portée de la détermination et de la limitation de notre temps par la présence du temps accompli"(p. 63).

1. "Le temps accompli prend la place de notre temps informe et sans contenu authentique. C'est par référence à lui que notre temps devient réel. Il ne s'agit pas là d'un jeu d'esprit : toute notre vie se joue au contraire dans le fait que l'Ecriture et la prédication de son message nous appellent à renoncer au temps qui est le nôtre pour nous transporter dans le temps de Jésus-Christ. Car nous ne possédons de temps réel que dans la contemporanéité du Christ, qui se réalise pour nous quand nous écoutons le témoignage des prophètes et des apôtres de l'Eglise. Il s'agit du vrai présent que Dieu nous accorde dans l'acte de sa révélation coïncidant avec la venue de son règne et la fin de notre monde." (p. 63-64).

2. "L'accomplissement du temps par la révélation signifie... que notre temps est s o u s t r a i t à notre prise" (p. 64).

3. Pourtant notre temps n'est pas encore aboli. L'accomplissement du temps par la révélation annonce seulement l'imminence de cette suppression. Notre temps et le temps de Dieu se trouvent ainsi "en tension" (p. 65).

4. En conséquence, notre temps est "l i m i t é d a n s s a d u r é e" (p. 65). En présence du message de la révélation, nous comprenons que notre temps passe et que Dieu vient. (...)Nous savons qu'en regard du temps accompli notre temps ne peut plus être, à chaque instant, que celui de la patience de Dieu" (p. 66).

Dans les deux sous-paragraphes suivants, l'auteur développe les vues qu'il vient d'exposer. Il montre comment la révélation structure son propre temps, comment, par rapport au temps accompli il y a lieu de parler d'un"temps de l'attente" (Ancien Testament) et d'un "temps du souvenir" (Nouveau Testament). Il n'est pas nécessaire que nous nous arrêtions à ces développements.

Notre intention n'est pas d'examiner ici l'ensemble de la notion barthienne du temps. Nous nous bornons à marquer la difficulté la plus immédiatement sensible qu'une telle notion soulève. Ce qui fait difficulté, dans le texte que nous venons de résumer, c'est que l'on n'aperçoit pas comment les déclarations qu'il contient n'impliquent pas irrémédiablement le biblicisme le plus absolu. Si vraiment le temps de la révélation prend la place de notre temps, si vraiment le temps accompli en Jésus-Christ prend la place de notre temps informe et sans contenu authentique, on ne voit pas comment le témoignage humain rendu à la révélation pourrait consister en d'autres termes que les termes mêmes de la Sainte Ecriture. On ne voit pas comment la prédication, le dogme, la théologie, et même le simple commentaire de l'Ecriture seraient encore nécesaires et même possibles. Sans doute, pour Barth, l'Ecriture n'est-elle pas la révélation mais n'en est-elle que le témoignage, formulé dans les termes très humains employés par les prophètes et les apôtres. Mais, dès le moment où cette révélation signifie un nouveau temps, différent du temps où se déroule l'histoire humaine d'avant et d'après le Christ, on n'aperçoit pas la raison pour laquelle d'autres termes humains que les termes employés par les prophètes et les apôtres seraient nécessaires pour rendre témoignage à la révélation. La révélation divin étant ramenée à l'acte unique par lequel Dieu, se communiquant au monde en Jésus-Christ, a instauré un nouveau temps, sans commune mesure avec le temps de la chute, on ne voit pas ce qu'une prédication (qui, par définition, n'est pas une simple lecture de l'Ecriture), ce qu'un exposé théologique (qui par définition est autre chose qu'une suite de citations bibliques), ce qu'un commentaire (qui, par définition, n'est pas la reproduction du texte) pourraient bien signifier, puisque toute leur substance spécifique,

puisque ce en quoi ils diffèrent de l'Ecriture est emprunté précisément à ce temps pécheur considéré comme aboli, en espérance tout au moins, par le "temps de Dieu". L'actualisme divin étant ici identifié de manière exclusive avec la révélation dont témoignent les prophètes et les apôtres, il est bien évident que toute autre actualité est d'emblée dénuée de portée théologique. Elle ne peut constituer qu'une erreur, qu'un emprunt illicite, infiniment grave, à l'ancien éon de péché.

Sans doute pourrait-on remarquer, à juste titre, que la Dogmatique de Barth est pourtant bien autre chose qu'une réimpression de l'Ecriture, que l'oeuvre du théologien bâlois et toutes les oeuvres qu'il a inspirées (et parmi celles-ci la plus puissante de toutes peut-être, la résistance de l'Eglise confessante d'Allemagne au nazisme) se signalent au contraire par une "actualité" bien différente du statisme divin auquel semble le réduire l'alinéa qui précède.

On ne saurait controuver une telle constatation. Seulement, le problème qui se pose relève non de l'oeuvre de Barth telle qu'elle est en fait, mais — et c'est tout autre chose — du fondement théologique qu'elle se donne. Or, sur ce point, j'avoue mon incapacité d'apercevoir comment, bloquant la révélation dans la *Geschichte* divine de Dieu en Jésus-Christ arrivée dans un temps différent de "notre" temps, elle ne rend pas toute *Geschichte* extérieure et ultérieure vaine et illusoire ; de quel droit, bloquant ainsi concrètement la révélation dans l'Ecriture, elle s'autorise à employer d'autres termes que les termes mêmes de l'Ecriture ; comment, avec les bases qu'elle se donne, elle aboutit, sans une profonde inconséquence, aux explicitations, si heureuses d'ailleurs, qu'elle a produites en fait.

Il ne semble pas que Barth ait jamais été sensible à cette question, sinon pour en nier la réalité. Pourtant, comment ne pas voir qu'elle se pose, tant par l'oeuvre même de Barth que par le fondement (qui ne la fonde précisément pas) qu'il prétend lui donner (4).

b) Bultmann

Le grand mérite de Bultmann, mérite de plus en plus reconnu, est d'avoir aperçu, lui, que le problème se posait, inéluctable. On ne peut pas interpréter l'Ecriture — c'est-à-dire expliquer les termes

(4) Des remarques analogues pourraient être faites à propos d'autres passages de la *Dogmatique*. Que l'on compare, par exemple, les paragraphes 20 (L'autorité dans l'Eglise) et 21 (La liberté dans l'Eglise). La liberté de la Parole de Dieu à se formuler, au sein de l'Eglise, dans des proportions non identiques aux propositions bibliques est simplement postulée. Elle n'est pas fondée théologiquement. La prédication des prophètes et des apôtres contenait pour leurs auditeurs l'explication suffisante de la Parole de Dieu à laquelle ils rendaient témoignage. Pourquoi donc faut-il *aujourd'hui* expliquer cette explication ? C'est ce que Barth ne dit pas.

de l'Ecriture par d'autres termes, empruntés à d'autres livres que l'Ecriture et issus d'autres événements que ceux que raconte l'Ecriture — sans rendre compte de la nécessité de cette modification des termes.

Pourquoi ne peut-on pas expliquer la Bible, la prêcher, exprimer le fait chrétien aujourd'hui en se bornant à répéter les propositions mêmes de l'Ecriture ? Pourquoi faut-il recourir à d'autres termes, à d'autres catégories ?

Parce que — répond Bultmann (et Gogarten à sa suite) —, l'homme est un être *geschichtlich*, un être qui a sa propre histoire et qui ne peut être touché par Dieu que dans sa propre histoire. D'où la nécessité d' "interpréter" l'Ecriture, c'est-à-dire d'en formuler le contenu de telle sorte que l'intelligibilité de son contenu permanent ne soit pas compromise ou même radicalement empêchée par le langage antique dans lequel le formulent les textes bibliques.

Bultmann s'efforcera donc de dégager des données néotestamentaires le message permanent, toujours valable, en l'exprimant dans les catégories de l'homme moderne. A vrai dire, il semble aller plus loin encore et considérer ces catégories, issues de la science moderne, comme plus adéquates au réel que les catégories mythiques de l'Antiquité. Mais ce n'est pas ce qui nous importe ici. Que Bultmann entende simplement faire oeuvre pédagogique en formulant l'Evangile dans les catégories de l'homme moderne (considérées alors comme dépassables), ou que son propos vise à exprimer l'Evangile dans des catégories censées conformes à l'existence humaine authentique, une chose est certaine : c'est que, malgré ses dégénérations, il ne parvient pas à faire la preuve que son entreprise respecte le message lui-même. Dès le moment en effet où la formulation du message est entièrement déterminée par les catégories de l'homme moderne, dès le moment où l'homme ne peut saisir l'Evangile que dans les catégories qui sont les siennes, comment la spécificité, la "nouveauté" (par rapport à l'homme précisément) de l'Evangile seraient-elles sauvegardées ? Où ira-t-on chercher le cran d'arrêt qui empêche le message spécifique de s'évanouir dans la compréhension que l'homme a de soi sans ce message ?

Telle est la critique pertinente de Jaspers : Bultmann n'a pas tiré les conséquences de la méthode d'interprétation qu'il préconise. Il faudrait aller beaucoup plus loin et voir que, si l'Evangile peut rejoindre et féconder l'existence humaine, c'est uniquement dans la mesure où il favorise une conscience de soi que l'homme possède déjà par ailleurs. Bultmann s'est arrêté à mi-chemin et des hommes tels que F. Buri tirent les vraies conséquences de sa pensée.

Comment réfuterait-on les déductions de Jaspers ? Bien qu'il ne le veuille pas, bien qu'il s'en défende, Bultmann aboutit bel et bien à dissoudre la spécificité du message évangélique lui-même.

c) *Les deux impasses de l'actualisme pur.*

La théologie "dialectique" aboutit donc à deux impasses. Ou bien — et c'est le cas du barthisme — elle affirme l'agir divin unique de Dieu en Jésus-Christ, mais alors elle ne peut rendre compte de la spécificité de la prédication et du dogme par rapport à l'Ecriture. Ou bien — et c'est le cas de Bultmann — elle affirme l'agir divin unique de Dieu dans l'acte par lequel l'homme comprend Jésus-Christ, mais alors elle ne peut rendre compte de la spécificité de l'Ecriture par rapport à l'interprétation qui doit en être donnée pour qu'elle soit non seulement compréhensible, mais même "existante" pour l'homme.

Touchant la première impasse, on pourait faire remarquer qu'elle n'est pas aussi grave qu'il le semble. Sans doute, Barth ne rend pas compte de la spécificité de la prédication par rapport à l'Ecriture. Mais qu'est-ce que cela peut bien faire puisque, en fait, il prêche,explique l'Ecriture et démontre par son acte même de prédicateur et de théologien qu'il n'y a pas d'impasse ? Les considérations que nous avons faites ne relèvent-elles pas dès lors d'un souci "intellectuel", spéculatif, bien vain, bien théorique au regard du puissant témoignage pratique que Barth a rendu à Jésus-Christ de manière si existentielle, si inscrite dans l'histoire de ses contemporains ?

Je n'aperçois pas comment on pourrait se contenter d'une telle réponse et se satisfaire d'une telle fin de non-recevoir. Barth lui-même nous a appris que la théologie a pour fonction de soumettre la prédication au critère de l'Ecriture. Comment cette fonction pourrait-elle s'exercer si la distinction entre prédication et Ecriture n'est pas fondée théologiquement ? Et comment cette distinction serait-elle fondée, sinon sur une différence, à établir théologiquement, entre le témoignage prophético-apostolique de jadis et la prédication postapostolique ? Et comment cette différence pourrait-elle être établie, si l'on dénie à "notre temps" tout rôle positif et spécifique dans l'acte par lequel Dieu se révèle aujourd'hui ? Comment l'Ecriture pourrait-elle servir de critère à la prédication, si cette dernière ne prétend être rien d'autre que la répétition du témoignage prophético-apostolique ? Et d'ailleurs. si la prédication n'est que la répétition du témoignage prophético-apostolique, pourquoi donc diffère-t-elle des propositions bibliques elles-mêmes? Pourquoi ne se réduit-elle pas à la lecture de la Parole écrite ?

Il en va, l'on s'en rend compte, de la possibilité même de la fonction théologique et, pour le dire en passant, du dialogue théologique à l'intérieur de l'Eglise. Ce dialogue devient impossible dès que sont bloquées en un seul acte l'agir divin dont témoigne l'Ecriture et l'agir divin par lequel le Saint-Esprit donne aux hommes de rendre témoignage aujourd'hui à l'agir unique de Dieu

en Jésus-Christ. Dès le moment où l'on ne peut distinguer théologiquement l'Ecriture de la prédication, la théologie elle-même, loin de pouvoir constituer une fonction critique à l'égard de la prédication, devient elle-même prédication et le dialogue théologique ne consiste plus qu'en un choc de prédications privées de tout critère qui rendrait le dialogue possible. Si l'on n'accorde pas d'importance à "notre temps" (qui est le temps dont la spécificité fonde la différence entre l'Ecriture et la prédication), si l'Ecriture est (prétendûment) seule en cause dans la prédication, comment les diverses prédications ne constitueraient-elles pas des monades privées de toutes références entre elles ?

En d'autres termes, il ne suffit pas d'affirmer *hic et nunc* l'*illic et tunc* de l'épiphanie unique et définitive du Christ sans rendre compte théologiquement du rôle spécifique du *hic et nunc* dans l'affirmation de l'*illic et tunc*. Conformément à la notion qu'il a du "temps divin", Barth ne peut concevoir le *hic et nunc* que comme entièrement absorbé dans l'*illic et tunc*. Le "temps de Dieu" avec son passé, son présent et son futur différant de "notre temps", comment — à moins de tomber dans l'illuminisme — son *hic et nunc* divin différerait-il de son *illic et tunc* depuis l'épiphanie du Christ ?

L'impasse bultmannienne se situe à l'extrême opposé. Ici, l'*illic et tunc* de l'épiphanie unique et définitive du Christ se trouve ramené à ce que peut en saisir l'*hic et nunc* de l'homme. Comment, dans ces conditions, pourrait-on arrêter le fatal glissement de la révélation divine spécifique aux possibilités de compréhension humaine, du message évangélique à la situation existentielle de l'homme, en un mot : de la théologie à la philosophie ?

3. La tâche.

a) La recherche de la cause des impasses.

Les impasses que nous venons de signaler proviennent, à n'en pas douter, de l'option unilatérale de la théologie "dialectique" tout entière. Dès le moment où l'on réduit la révélation à n'être qu'un acte divin, on ne peut concevoir cet acte que comme l'acte de Dieu dans l'épiphanie unique et définitive du Christ ou alors comme l'acte de Dieu dans la révélation actuelle de cette épiphanie. Mais ces deux actes ne peuvent être conjugués, car rien ne les relie. On est donc forcément amené à absorber le *hic et nunc* de l'homme mis en présence de la révélation dans l'*illic et tunc* de cette révélation même, ou, au contraire, à dissoudre l'*illic et tunc* de la révélation divine dans l'*hic et nunc* de l'homme mis en présence de la révélation actuelle. Et ceci, nous l'avons vu, aboutit, dans le premier cas, à rendre impossible tout fondement théologique de la prédication, dans le second cas à supprimer l'autorité de l'Ecriture.

La raison des impasses auxquelles mène un actualisme théologique pur n'est pas difficile à apercevoir. Un acte est nécessairement *présent*. Ou bien donc l'épiphanie unique et définitive du Christ est cette présence, mais alors elle nie toute autre présence que la sienne. Ou bien c'est dans "ma" présence que s'accomplit l'épiphanie du Christ, mais alors c'est ma présence qui supplante la sienne. Dans les deux cas, le "temps de la révélation" est instantané : c'est l'instant unique — et "éternel" — de l'épiphanie du Christ, ou c'est l'instant unique — et très temporel — de la révélation actuelle. Mais dans aucun des deux cas, la catégorie de durée n'est susceptible d'une signification théologique.

Toute la question est de savoir si le fait chrétien s'inscrit ou non dans une durée temporelle. La théologie dialectique le nie, soit qu'elle admette que le seul temps réel est "le temps du Christ", soit qu'elle admette que le seul temps réel est "le temps où je connais le Christ". Mais, ni dans un cas ni dans l'autre, il n'y a de durée authentique. Or, oui ou non, le fait chrétien s'est-il inscrit dans la durée ? Oui ou non, y a-t-il eu "retard de la Parousie" et continuation du temps tel qu'il était auparavant ?

Si l'on objectait que, bien que la Parousie ne se soit pas produite, le temps n'en a pas moins été radicalement modifié, il faudrait alors faire la preuve que cette modification a changé la structure du temps. Mais cette preuve est impossible à fournir. Elle se heurte au simple fait que l'épiphanie du Christ est un fait du passé (*sub Pontio Pilato*) et que c'est sur la base de ce fait passé que l'on peut parler d'avenir et d'eschatologie, et non l'inverse.

Dès lors que l'épiphanie du Christ s'est inscrite dans la durée temporelle non modifiée, il en résulte deux conséquences capitales.

D'une part, l'acte de Dieu en Jésus-Christ, en Jésus de Nazareth *passus sub Pontio Pilato,* est un acte du passé. Il n'existe plus comme tel, sinon sous la forme du document, du donné, du dépôt, du procès-verbal écrit qui nous en relate l'histoire.

D'autre part, si l'acte de Dieu en Jésus-Christ devient présent, cette présence consistera nécessairement en une "actualisation" de cet acte passé, sur la base du document de l'acte unique et définitif du passé.

Ne découvrons-nous pas maintenant pourquoi l'actualisme pur ne suffit pas à rendre compte du fait chrétien ? C'est parce que l'acte unique et définitif de Dieu en Jésus-Christ est passé, et que toute sa présence ne peut consister qu'en une actualisation de ce passé-là, rendue possible par le Saint-Esprit illuminant l'Ecriture, procès-verbal de l'unique passé qui fait règle.

Les impasses auxquelles aboutit la théologie "dialectique" proviennent donc de ce qu'elle ne distingue pas, dans la totalité du fait chrétien, entre le "dépôt" à actualiser et l'actualisation elle-même, de ce que ce vocabulaire même lui paraît non susceptible d'un emploi théologique, de ce que le problème des modalités de la transmission, de la "tradition" de l'Evangile, des apôtres à nos

jours, lui paraît relever de la seule catégorie de l'acte, sans que la catégorie de "donné", de "dépôt", de "document" joue un rôle spécifique dans le témoignage rendu au Christ.

Elle ne peut donc accorder d'importance à l'*illic et tunc* sans éviter le biblicisme le plus absolu. Elle ne peut accorder d'importance à l'*hic et nunc* sans tomber dans l'illuminisme ou dans le modernisme.

b) La tâche, c'est l'étude de la "tradition".

La réalité théologique de la "tradition" est donnée par les deux faits suivants : d'une part, l'événement définitif de l'épiphanie de Jésus-Christ qui est toute la révélation de Dieu. Cet événement est consigné dans le témoignage prophético-apostolique. D'autre part, l'actualisation de cette révélation, par la prédication et l'administration des sacrements. D'une part, le *traditum*, le donné qui est transmis, d'autre part la transmission elle-même, l'*actus tradendi*.

De ces deux réalités distinctes et connexes découlent les deux ordres de questions suivants, que nous n'envisageons que relativement aux rapports entre l'Ecriture et la prédication (laissant ici de côté, comme d'ailleurs dans la recherche qui précède, les problèmes relatifs aux sacrements et au ministère porteur de la prédication et des sacrements).

1. Comment l'Ecriture est-elle actualisée ? Qu'est-ce à cet égard que l'œuvre du Saint-Esprit ? Comment se fait-il que les propositions de la prédication ne soient pas identiques aux propositions de l'Ecriture ? En quoi consiste l'illumination de la lettre de l'Ecriture (morte par elle-même) par l'action du Saint-Esprit ? Qu'en est-il des actualisations passées de la prédication de l'Eglise d'hier, actualisations existant également sous forme documentaire et que l'action du Saint-Esprit illumine également ?

2. Comment l'Ecriture peut-elle constituer la référence souveraine d'actualisations successives qui ne lui sont pas identiques ? Dès le moment où le Saint-Esprit l'actualise dans la prédication, quel est le moyen de contrôle grâce auquel cette actualisation est référée au dépôt scripturaire lui-même, seule référence souveraine et canonique ?

Poser ainsi les questions, ce n'est pas refuser la légitimité de l'intention de la théologie "dialectique". On voit bien, tout au contraire, que le premier ordre de questions rejoint l'intention bultmannienne et que le second rejoint l'intention barthienne. Mais les deux intentions de l'actualisme théologique sont ainsi situées dans un ensemble plus vaste, où l'actualisme ne constitue que l'un des pôles de la réalité chrétienne, l'autre pôle étant l'existence du dépôt scripturaire unique, connaissable aussi par un autre moyen que l'actualisation, sinon c'en serait fait de son rôle de critère.

En d'autres termes, le problème est d'examiner théologiquement comment se conjuguent l'herméneutique actualisante et l'exégèse historique de l'Ecriture. Cela implique, sans doute, une

notion beaucoup plus "dialectique" (et du fait chrétien lui-même et de la pensée qui s'y applique) que la théologie dite "dialectique" qui, à cet égard, fait figure de monisme actualiste. Mais, puisque la Parousie ne s'est pas produite, puisque le temps de la théologie est le temps de l'Eglise, entre l'Ascension et la Parousie, puisque le temps a continué après l'épiphanie pourtant décisive et définitive du Christ, puisque le Christ se révèle par son Esprit sans pourtant que l'Ecriture soit devenue caduque, comment le fait chrétien ne serait-il pas fondamentalement dialectique ? Comment la dialectique temporelle entre le temps où le Christ a paru et celui où il se révèle aux hommes des générations postérieures ne fonderait-elle pas la structure et la méthode de la théologie elle-même ?

L'intention de ces lignes n'était pas de traiter maintenant des questions soulevées. Elle était de montrer qu'elles se posent et qu'elles appellent une solution. La théologie "dialectique" a réagi contre l'historicisme pur de la théologie libérale. Mais, comme souvent, cette réaction s'est constituée en pôle unique et absolu. Si le protestantisme veut demeurer fidèle à sa vocation — qui est de démontrer que l'Ecriture demeure règle perpétuelle de la prédication et de la vie de l'Eglise —, il ne saurait s'en tenir ni à l'étude historique des textes bibliques, ni à l'interprétation actualisante de la prédication. Il devra au contraire faire effort — et ce n'est pas une effort facile — pour rendre compte du fait que, si toute la révélation a été donnée dans le Christ et est consignée dans l'Ecriture, le Saint-Esprit demeure à l'œuvre pour rappeler *hic et nunc* ce que le Christ a dit, a fait, a été, *illic et tunc*, en sorte qu'Il parle, agisse et soit *hic et nunc*. Il devra accorder en même temps à l'exégèse historique le rôle qui est le sien : toujours insuffisant pris en lui-même, toujours nécessaire, conjugué avec la prédication vivante, ainsi gardée des fantaisies illuministes, modernistes, allégorisantes. Il devra montrer comment l'exégèse historique et l'herméneutique actualisante de la prédication se promeuvent et se garantissent mutuellement, comment la connaissance existentielle trouve son critère dans la connaissance historique et objective, et comment celle-ci, en retour, appelle une connaissance existentielle qui ne lui est pas identique.

Il n'est pas nécessaire de souligner l'urgence d'une telle tâche. Le protestantisme ne saurait refuser, comme il le doit, la notion catholique de tradition sans montrer comment il est possible de la refuser sans tomber pour autant dans l'illuminisme, le modernisme ou l'impossible biblicisme. Il ne saurait, comme il le doit, maintenir le *sola scriptura* sans rendre compte des raisons théologiques pour lesquelles il n'est pour autant, bien loin de là, ni une religion de la lettre, ni une philosophie de l'arbitraire et de l'inconséquence.

JEAN-LOUIS LEUBA.

Liturgie et architecture en notre temps

Depuis vingt ans le renouveau biblique, liturgique et doctrinal a eu une grande ampleur et a profondément marqué la vie de l'Eglise. En même temps, par l'emploi de nouvelles techniques, les lignes architecturales se sont tellement modifiées que nos yeux ont à se déshabituer des contours qu'ils donnaient traditionnellement aux formes d'églises. Nous avons donc à apprendre, et il semble que nous n'y sommes que très lentement préparés, comment notre vie liturgique mieux pensée, enrichie par la Parole de Dieu et souvent resituée par l'œcuménisme dans la commune tradition antérieure à nos schismes, doit s'insérer dans une architecture qui peut se permettre toutes les hardiesses de formes, de matériaux et de couleurs, mais dans la mesure où elle se sait au départ soumise au programme de l'Eglise. Celui-ci n'est pas de "faire pieux" par des formes rappelant les nefs des "grandes époques", mais de rassembler les croyants d'aujourd'hui dans les gestes de louange, de prière, d'attention et de communion qui glorifient le Seigneur.

Or il y a des liturgistes qui en architecture ne pensent qu'archéologie. Et il y a des architectes qui ne réalisent que des édifices fonctionnels, de parfaites salles de conférences. Il n'y a vraiment de réussite que là où liturgistes et architectes qui se sont bien rencontrés, bien compris, bien documentés réciproquement, travaillent ensemble comme des frères unis dans la main du Seigneur. Et il faut que la communauté paroissiale reconnaisse leur vocation et leur compétence, leur fasse confiance, qu'on ne les agace pas en leur citant tour à tour comme références le clocher qui est à X, les vitraux que l'on vient de placer à Y et la nouvelle disposition des bancs dans l'église restaurée de Z.

Il est incontestable qu'il y a eu récemment en Scandinavie, en Hollande, en Suisse, plus rarement en France, des églises architecturalement valables et même très remarquables. Qu'elles soient parfaitement adaptées à ce que doit être la célébration liturgique, qu'elles aient cette qualité d'harmonie, de sobriété, ce "quelque chose" à la fois apaisant et joyeux qui porte à la prière, cela est parfois moins sûr.

En nous référant surtout aux églises de France et de Suisse, il est utile de faire le point, en marquant où sont dans les réalisations architecturales les hésitations, les facilités ou les erreurs, et en esquissant comment la liturgie doit mieux "informer" l'architecture.

Les études sur les principes, comme les travaux documentaires, ont été nombreux depuis vingt ans (1). Il ne semble donc pas utile de revenir longuement sur des points assez généralement admis : table de communion dans un espace bien dégagé permettant une participation nombreuse à la sainte cène ; chaire non centrale, peu élevée et rapprochée des fidèles ; suppression des tribunes qui fragmentent l'assemblée, sont nuisibles au recueillement et compliquent l'accès à la table sainte ; établissement de fonts baptismaux attestant de façon permanente l'importance du baptême.

Les données essentielles d'un programme d'église peuvent être bonnes et cependant n'aboutir qu'à une œuvre étriquée, ou banale, ou hétéroclite, parce que l'architecte aura été un homme sans personnalité, qui ne se sera entouré que de collaborateurs médiocres ou qui n'aura pas su coordoner les qualités créatrices et techniques des artistes et artisans auxquels il aura fait appel ou que des "recommandations" ecclésiastiques lui auront imposés. Il est toujours fermement souhaitable que des bâtisseurs d'églises soient des chrétiens, qu'ils aient une saine théologie et des connaissances liturgiques précises, mais s'ils n'ont aucun talent leur piété ne suffira pas pour faire jaillir une œuvre belle de leur tête et de leurs mains. Il est donc souvent préférable de parier d'abord sur le

(1) Pour mémoire voici les travaux principaux :

PAUL ROMANE-MUSCULUS, "L'art et le culte dans l'Eglise Réformée", pages 73 à 113 dans *La prière des mains*, Paris 1938. "Le culte et l'art", pages 83 à 93 dans *Le culte*, Paris 1941 (Collection "Protestantisme").

"L'édifice du culte protestant", *Les Deux Cités*, cahier n° 3, Associations professionnelles protestantes, 47 rue de Clichy, Paris 1946. Articles sur le programme du lieu de culte, sa décoration et son mobilier, en particulier par JACQUES ODIER et JEAN DE CAYEUX.

MAX THURIAN, "Le cadre liturgique", dans *Joie du ciel sur la terre*, Neuchâtel - Paris 1946.

CLAUDE GROSGURIN, "Le problème architectural du temple protestant", *Bulletin du Centre protestant d'études*, Genève, mars 1951. "Valeur des traditions architecturales dans le protestantisme", *Bulletin technique de la Suisse romande*, Lausanne, 27 décembre 1952.

"Protestantischer Kirchenbau", Revue *Werk*, Winterthur, février 1952.

OTTO H. SENN, "Der reformierte Kirchenbau gestern und heute", *Schweizerische Bauzeitung*, 17 avril 1954.

PAUL ROMANE-MUSCULUS, "Le rôle, la place et la forme de la croix à l'extérieur et à l'intérieur des églises réformées", *Bulletin d'information de l'Eglise Réformée de France*, Paris, Juin 1952.

RICHARD PAQUIER, "L'aménagement de la maison de Dieu", "Le lieu propre de la célébration liturgique", dans *Traité de Liturgique*, Neuchâtel - Paris 1954.

"Esquisse d'un programme d'église pour une église réformée", texte établi en 1955 par le groupe des architectes du Centre de Villemétrie (par Senlis, Oise).

ANDRÉ GUTTON, chapitre sur les églises de la Réforme dans *Conversations sur l'architecture*, 3 A, Paris 1956 (Cours de théorie de l'architecture).

Parmi ces divers travaux, ceux d'Otto Senn et d'André Gutton sont cités pour l'abondante documentation photographique qui les accompagne, mais les préoccupations liturgiques y sont trop peu affirmées.

génie, ou tout au moins sur les facultés créatrices de l'architecte, même s'il est incroyant, pourvu qu'il ait l'humilité d'accepter les directives liturgiques précises que lui enseigneront les hommes d'Eglise. Et il n'est pas exclu que de cet échange surgissent pour l'architecte la rencontre de Jésus-Christ et une très grande joie.

Souvent des Conseils d'Eglise ont donné à un architecte un programme fort bien conçu en vue de rendre claires les diverses fonctions prévues par la liturgie, mais l'architecte n'a apporté à la réalisation aucune imagination, aucune hardiesse. On n'aboutit alors qu'à de pâles références à des œuvres à peine moins médiocres, car il y a hélas quelques images que l'on se repasse ! et des hommes qui ont peu vu sont satisfaits de peu ! Une timide et facile réussite engendre vite des poncifs. Quand on ne sait pas jouer avec joie et raffinement de la couleur, on n'use que du beige ; comme cela on ne se trompe pas trop, on ne rate pas son coup mais on ne réussit rien. Quand on n'a aucune imagination pour composer une croix en cuivre, en pierre, en céramique, on réédite partout la même grande croix en bois brun sous le même arc en plein cintre (2). Quand on ne sait pas concevoir avec décision une église qui ait des lignes accusées sans être sèches, sobres sans être pauvres, reposantes sans être ennuyeuses, ou élancées sans être grêles, on s'acharne à rechercher de l'inédit et on fait du prétentieux, de l'insolite qui jure dans le site urbain ou le paysage. Quand on manque de sensibilité pour savoir réaliser à la campagne ou en banlieue ouvrière un édifice modeste qui ait les évidentes qualités de simplicité, d'authenticité, d'échelle que réclame une *petite* église, on se condamne au placage, au faux-semblant, ou l'on tombe dans la solution paresseuse des styles "rustiques". Il y a de ces chapelles folkloriques, de ces églises chalets qui seront bientôt aussi agaçantes à regarder que les petites constructions ogivales de la fin du siècle dernier.

Les dangers de facilité, les éléments empruntés à des architectures fonctionnelles qui font "très moderne", la dégradation de quelques réussites transformées en formules, conduisent à des "modes" et l'Eglise doit échapper à ces travers. Une nef un peu monotone gêne moins la prière que les ébrasements obliques et les formes tranchantes qu'imposent certains esprits systématiques. L'Eglise peut accueillir un art non figuratif souvent sensible, mais il y a des tentations de procédés qui menacent des peintres et des verriers peu inspirés dont les décors abstraits sont d'une sèche pauvreté.

Il y a aussi les églises qui sont "ratées" parce que l'on a voulu un édifice polyvalent. Si, parce que l'on a manqué d'argent pour acheter un terrain plus grand et construire des salles, le lieu de la célébration liturgique devient à d'autres heures celui de la réunion

(2) Bien sûr, la croix doit toujours être très sobre, mais il n'y a pas de croix standard.

de couture ou du ciné-club, on aboutit nécessairement à une architecture hybride où c'est toujours le caractère cultuel qui est sacrifié. On ne peut pas tout avoir à la fois ; il y a un impérieux ordre de primauté à respecter.

Une erreur encore plus grave à combattre est la recherche volontaire de cette polyvalence sous prétexte de "désacraliser" le lieu de culte, d'affirmer "la présence de l'Eglise au monde", erreur qui a généralement sa source dans une trop maigre théologie de l'incarnation, un refus du réalisme sacramentaire et une affirmation d'indépendance à l'égard de toutes formes au nom d'un culte dit "en esprit et en vérité".

Du texte de Jean 4. 23, 24, le protestant moyen fait souvent un très mauvais usage, en isolant d'ailleurs ces versets de tout ce qui précède.

A la femme samaritaine qui le questionnait sur les lieux saints : mont Garizim ou Jérusalem, Jésus répond que" le salut vient des Juifs", donc Dieu doit être adoré dans le Temple de Jérusalem bâti sur la colline qu'Il a choisie pour y faire résider Son nom. Mais bientôt cela n'aura plus aucune importance, ce ne sera plus qu'un souvenir historique. "L'heure vient, et elle est déjà venue, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité ; car ce sont là les adorateurs que le Père demande". Par Sa mort, Sa résurrection, Son ascension et l'envoi du Saint-Esprit, Jésus va inaugurer un temps nouveau, le temps de l'Eglise. Le voile qui séparait l'intérieur du Temple de Jérusalem va se déchirer en deux, plus rien ne limitera le lieu très saint, ne localisera géographiquement la présence de Dieu.

Les vrais adorateurs ne seront plus les juifs endurcis qui continueront à venir au Temple de Jérusalem pour y célébrer leurs sacrifices rituels, mais un peuple nouveau et universel, l'Eglise, qui aura reconnu que Jésus de Nazareth était vraiment le Fils de Dieu, qui saura que l'Esprit saint le conduit et le garde dans cette vérité. Les vrais adorateurs sont ceux qui adorent le Père tel que le Fils, qui est la vérité, Le leur a révélé. Et cette vérité, le Saint-Esprit la scellera en leur cœur. Le vrai Dieu c'est le Dieu trinitaire, et désormais c'est comme Père, Fils et Saint-Esprit qu'Il doit être adoré.

Il ne s'agit plus de s'approcher d'un Dieu caché, mais d'adorer, en Lui rendant grâces, le Père qui est descendu vers nous en Jésus-Christ et qui veut demeurer en nous par Son Saint-Esprit.

Et surtout ne nous imaginons pas que Dieu s'adresse à nous comme à de purs esprits, appelés à ne L'adorer que par notre intelligence, tels ces bons protestants qui se croient si supérieurement dégagés de ce qu'ils appellent "les formes". Il s'agit de bien comprendre que Dieu, parce qu'en vérité Il s'est fait homme, attend que nous L'adorions de tout notre être : notre corps, notre cœur et

notre esprit, parce qu'en Jésus-Christ ce ne sont pas des âmes errantes ou des ectoplasmes qu'Il est venu aimer et sauver, mais des hommes formés d'un esprit avec un corps, un corps créé à l'image de Son Fils et qui ressuscitera à l'image de Son Fils.

C'est en *esprit* que nous devons adorer le Père. Dans notre adoration il se passe que notre geste, qui pourtant vient de nous, a en réalité sa source dans l'initiative du Père qui, par Son Esprit, suscite notre louange et notre prière. Et en même temps Il nous situe, par Son Esprit, dans la communion de toute Son Eglise qu'Il assemble par Sa Parole et nourrit de Ses dons.

Adorer le Père en esprit, ce n'est ni une méditation rêveuse, ni une attitude purement intellectuelle, ni une disposition pieusement sentimentale. C'est un acte objectif, auquel se donnent notre corps et notre cœur aussi bien que notre pensée, un acte dans lequel est engagé notre être tout entier car le Saint-Esprit inspire et commande notre être tout entier. Et le Saint-Esprit nous certifie aussi qu'Il nous unit toujours à d'autres hommes qui, par Lui, forment une communauté qui est l'Eglise, une communauté que le Nouveau Testament appelle un corps, un peuple, une maison, une vigne, et non pas une idée ou un programme. Car le Nouveau Testament nous donne toujours de bonnes leçons de réalisme.

Adorer le Père en esprit, ce n'est donc pas nous tourner vers Lui avec notre esprit vagabond, ou individualiste, ou raisonneur, mais nous laisser façonner par Son Saint-Esprit qui nous délivre de nous-mêmes afin de nous reconstruire et de nous resituer dans la communion de toute l'Eglise, l'Eglise qui L'écoute et Lui répond, se lève pour chanter, s'agenouille pour prier, s'avance pour entourer la table où les signes du corps et du sang de Jésus-Christ sont là pour nous.

C'est en esprit que nous devons adorer le Père, et *en vérité*, c'est-à-dire en Jésus-Christ. "La Parole a été faite chair et elle a habité parmi nous, pleine de grâce et de vérité". "Je suis, dit le puisque le tabernacle, l'arche de l'Alliance, les sacrifices, tout cela n'était que l'attente et l'image de la vérité qui est maintaine, Il peut dire : "L'heure vient et elle est déjà venue où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité". Il peut le dire, car en Lui le culte célébré dans le Temple prend maintenant fin, puisque le tabernacle, l'arche de l'Alliance, les sacrifices, tout cela n'était que l'attente et l'image de la vérité qui est maintenant réalisée : la venue du Fils, la venue de Dieu parmi les hommes, avec eux et pour eux. Maintenant Jésus est venu, Il est la vérité vivante de Dieu, vérité révélée, donnée, vue, entendue, reçue, touchée. La plénitude de la vérité est manifestée dans la venue du Fils unique.

Les adorateurs que le Père demande sont ceux qui Lui sont donnés par le Fils, avec le Fils, dans le Fils. Adorer le Père en vérité, c'est donc Le rencontrer dans la vérité du Fils, vérité

unique et totale, car nul ne vient au Père que par le Fils. En Jésus-Christ nous avons tout ; Il est la vérité qui nous sauve et nous bénit. Le Seigneur enseigne efficacement Son Eglise par Sa Parole, la nourrit visiblement par Ses sacrements.

Le culte "en esprit et en vérité" n'est donc pas le culte intellectualiste ou sentimental des libéraux ou des spiritualistes, mais l'office de louange et de prière le plus concret, le plus objectif, le plus inséré dans la réalité signifiée par l'incarnation du Fils. Ainsi cela nous engage à aimer la maison où le Seigneur nous appelle à L'adorer. Cela nous engage à la vouloir belle, pour Sa gloire. Que ce soit notre joie, et aussi notre honneur. Que nous sachions élever au Seigneur des églises qui soient un geste de notre adoration, de notre louange, de notre reconnaissance.

Une église n'est pas une salle de conférences, ni une classe, ni un foyer. Bien que ces divers édifices demandent de la part des hommes beaucoup d'attention, une église réclame encore tout autre chose. Elle est le lieu choisi de notre dialogue avec le Seigneur, le lieu où Il nous appelle et où Il nous rassemble, donc où Il nous précède, et aussi où Il se donne. Elle doit témoigner par sa beauté, sa luminosité, son recueillement — et aussi par son silence, sa propreté et son entretien — qu'elle est édifiée pour le culte du Seigneur.

Tout ceci, quoique généralement admis, est cependant toujours contesté par des hommes qui flirtent avec les sectes et aiment les émotives petites réunions d'édification dans des salles n'ayant aucun caractère d'église, et aussi par des "vieux protestants", généralement méridionaux, qui méprisent la liturgie et donnent encore une importance démesurée au sermon tonnant et roulant, tombant du haut d'une chaire monumentale qui domine un espace architectural tenant du palais de justice et non de l'église. Il semble toutefois qu'il est des erreurs qui désormais reculent dans l'histoire. Il suffit de comparer les liturgies de dédicace d'une église dans la "Liturgie des Eglises Réformées de France" de 1896 et dans celle de 1955.

Dans une trop longue prière empruntée à Eugène Bersier, les rédacteurs du texte de 1896 avaient inséré : "que les sacrements y soient saintement célébrés selon l'institution de notre Seigneur Jésus-Christ", mais l'acte de dédicace lui-même n'évoque que la lecture et la prédication. Le pasteur place sur la chaire une Bible ouverte et dit : "Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, nous consacrons ce temple au culte en esprit et en vérité. Nous déposons ici cet exemplaire des saintes Ecritures qui constituent pour nous l'autorité souveraine en matière de foi, et nous demandons à Dieu que l'enseignement qui descendra de cette chaire soit toujours conforme à la vérité révélée contenue dans les livres de l'Ancien et

du Nouveau Testament. Seigneur, sanctifie-nous par ta vérité. Ta Parole est la vérité". L'assemblée reste passive.

Dans la liturgie de 1955 le pasteur dépose successivement sur le lutrin et sur la table de communion la Bible, l'aiguière du baptême, le plateau du pain, les coupes, avec quatre actions de grâces auxquelles l'assemblée répond par le chant : Amen ! Alleluia ! Puis viennent les paroles de dédicace :

A la gloire du Père, du Fils et du Saint-Esprit, nous dédions cette maison.

(L'assemblée répond : Amen !)

Au service de Dieu, dans la louange et la prière ; à la prédication de l'Evangile de Jésus-Christ, crucifié, ressuscité et glorifié ; à la célébration des baptêmes et de la sainte cène, nous dédions cette maison.

(L'assemblée répond : Amen !)

A l'instruction chrétienne de la jeunesse ; à la sanctification de la vie familiale ; à la consolation des affligés, nous dédions cette maison.

(L'assemblée répond : Amen !)

Au rayonnement de la charité fraternelle ; à la croissance de la foi, dans l'attente du règne de Dieu, nous dédions cette maison.

(L'assemblée répond : Amen !)

Cette liturgie de dédicace articule donc pour les architectes des points très importants pour tout "programme d'église".

L'église est dédiée *à la gloire du Père, du Fils et du Saint-Esprit*. La première qualité de l'édifice sera donc qu'il soit offert à cette seule gloire. Si l'on y décèle tout d'abord une volonté de l'architecte d'une recherche formelle pour elle-même, ou le désir de mettre en valeur avec originalité ou virtuosité tel matériau ou telle technique nouvelle, ou encore tels éléments plastiques qui primeraient sur les exigences fonctionnelles de la liturgie, cela se traduira par un échec. Ce sera une exhibition à la gloire de l'homme et non une offrande à la gloire du Seigneur.

La gloire du Seigneur n'est certes pas une présence localisée dans un chœur spécialement surélevé ou orné, surtout pas dans un chœur fermé. Mais, sous prétexte que le Seigneur est présent partout, il n'y a pas à déduire de là que toutes les dispositions sont bonnes pourvu que l'officiant soit bien vu et bien entendu. Une orientation générale s'impose, car toute l'attention de tous doit converger vers la Parole et les sacrements sans rencontrer derrière ces signes une fraction de l'assemblée qui s'interpose ou peut devenir un élément de distraction. Les plans qui placent des fidèles en vis-à-vis sont toujours mauvais et aboutissent à une observation de l'assemblée par elle-même qui ruine l'adoration offerte au Seigneur. Le Seigneur est là pour la communauté, mais le Seigneur la précède, Il est devant elle.

Le Seigneur est invisible, mais le Seigneur s'est incarné et la Parole lue et prêchée comme les sacrements administrés attestent concrètement cette incarnation. La Parole que transmet l'officiant, l'eau du baptême, le pain et le vin de la cène témoignent d'une présence de Celui qui a été fait homme et qui, en ce lieu, est invoqué, annoncé, adoré, qui est communiqué aux fidèles. Et parce que ceci se passe ici pour tous, et régulièrement, et souvent, quoique le Seigneur n'ait pas localisé là Sa résidence comme en un tabernacle, c'est cependant le lieu habituel de la louange et de l'intercession communes de ceux qui Lui appartiennent, la maison conçue pour l'adoration, et ceci en tout temps. C'est pourquoi une église doit être *toujours ouverte*. Une église doit aussi être aisément visible au milieu de la ville ou du village. "Signe de l'espérance, elle doit se reconnaître et ne pouvoir être prise pour un édifice privé" (3).

Bien entendu la gloire de Dieu ne voisine pas avec nos petites gloires, surtout pas avec nos petites gloires militaires. Toutes les plaques commémoratives devraient être bannies des églises.

L'église est dédiée *au service de Dieu, dans la louange et la prière*. La louange parlée et chantée s'exprimera plus joyeusement, si l'architecture porte à cette louange par la pureté des formes, l'authenticité des matériaux. Même pauvre, cette architecture sera une louange par sa simplicité. Et par la couleur on peut toujours y introduire du raffinement et de la joie. On renonce enfin au noir pour les reliures des Bibles, des liturgies et des psautiers. Il faut que dans les années qui viennent les robes pastorales noires nous deviennent insupportables ; c'est de vêtements blancs que parle le Nouveau Testament (4). Dans le culte notre louange est tournée vers la lumière, la joie, la liberté qui seront celles de la parousie.

L'attitude normale de la prière est l'agenouillement. Jésus et Ses apôtres priaient à genoux, les réformés du XVIe siècle priaient à genoux, et les hommes du "Désert", si facilement évoqués pour d'autres causes, priaient à genoux. Des paroisses font refaire leurs bancs pour réintroduire l'agenouillement, mais ces restaurations sont encore lentes et l'on constate avec tristesse que l'une des plus importantes églises nouvellement construites dans la France de l'ouest offre à ses fidèles non des agenouilloirs mais des tringles en métal chromé pour mettre leurs pieds. Si l'on veut que la prière à genoux continue à se généraliser, il faut la faciliter. Les bancs, qui doivent être dessinés avec soin par l'architecte, (car la sobriété et le

(3) Texte des architectes de Villemétrie.

(4) Voir : PAUL ROMANE-MUSCULUS, "Le vêtement liturgique dans l'Eglise Réformée", *Verbum Caro* n° 20, 1951 ; RICHARD PAQUIER, "Vêtements et couleurs liturgiques", dans *Traité de Liturgique*, Neuchâtel - Paris 1954. Ces études ont recueilli des approbations nombreuses. Un vêtement liturgique blanc, comme celui des Frères de Taizé, serait, dans bien des Eglises, beaucoup plus favorablement accueilli qu'on ne le croit. Si l'on avait la volonté de triompher rapidement du noir traditionnel que rien ne justifie, nos cultes exprimeraient une louange plus joyeuse. Il faudrait aussi réintroduire dans les églises l'usage du luminaire.

rythme de leurs lignes contribuent beaucoup au recueillement d'une église par opposition au chaos des dossiers de chaises), doivent comporter des agenouilloirs qui soient un peu rembourrés et inclinés pour que leur dureté ne s'impose pas sans cesse à la pensée, qui soient assez en avant du dossier du banc précédent pour que l'on puisse se pencher commodément, enfin qui ne soient pas trop bas pour qu'il soit facile de se relever et que l'on ne soit pas tenté d'y mettre ses pieds.

La prière réclame le silence. Les églises d'autrefois étaient souvent isolées de l'agitation des cités ou des bourgades par le cimetière qui les entourait. Aujourd'hui un jardin ou une cour est en principe indispensable, en tout cas un vestibule muni de portes à fermeture silencieuse.

L'église est dédiée *à la prédication de l'Evangile de Jésus-Christ crucifié, ressuscité et glorifié, à la célébration des baptêmes et de la sainte cène.* La prédication c'est l'annonce et l'explication de la Parole vivante. Par conséquent une église n'est pas le lieu d'une exposition de textes bibliques que personne ne lit plus, figés dans des cadres, ou gravés dans des ersatz de marbre, ou disposés en frises à prétentions ornementales. Anormales aussi sont les vénérables grosses Bibles dont on ne tourne jamais les pages, immuablement posées sur des tables qui sont trop rarement dressées pour le repas du Seigneur.

La prédication n'étant qu'un élément de l'ordre du culte et étant liée à la célébration des sacrements, le plan de l'église marquera par la place de la chaire ou de l'ambon que le commentaire de la Parole conduit à la participation au sacrement. Un chœur largement ouvert et peu surélevé doit pouvoir permettre autour de la table le groupement aisé de très nombreux communiants, environ au moins le tiers des fidèles confirmés participant au culte régulièrement. Sinon, on multiplie et complique les allées et venues pour trop de tablées successives ; d'autre part une célébration trop longue entraîne inévitablement des départs avant l'action de grâces et la bénédiction. Dans une paroisse de moyenne importance l'idéal serait un chœur assez vaste pour que la sainte cène puisse, aux jours normaux de communion, être prise en une seule tablée par la quasi totalité de l'assemblée.

Pour les très grandes paroisses on devrait s'acheminer vers l'aménagement, dans l'enceinte de l'église, d'un petit oratoire (facile à chauffer) où seraient célébrés en semaine des offices liturgiques du matin ou du soir.

Dieu nous a créés pour la louange. Et nous voulons que la pierre, le bois, le verre expriment notre louange comme le font nos lèvres. Partout où l'architecture se mettra au service de la liturgie de l'Eglise, elle servira le Seigneur avec vérité et la joie du ciel visitera la terre.

PAUL ROMANE-MUSCULUS.

La prière d'un malade : quelques remarques sur le psaume 38

Cette étude est en relation avec le thème de réflexion proposé par le synode national de l'Eglise Réformée de France pour l'année présente : "Le ministère de l'Eglise auprès des malades". Quoique de nombreux travaux aient déjà été publiés à ce propos, attestant l'intérêt et l'actualité d'une pareille recherche, il n'est pas inutile d'interroger les malades eux-mêmes et de laisser parler l'un des leurs : l'auteur du psaume 38. Nous ne prétendons nullement, dans les remarques qui suivent, résoudre le problème de la maladie en particulier, ou de la souffrance en général, d'après la Bible ou l'Ancien Testament ; nous désirons avant tout évoquer la figure du malade, telle qu'elle nous apparaît à la lecture du psaume 38 (1).

Psaume 38

1. Psaume, de David, pour commémorer.

2. Yahvé, ne me punis pas dans ta colère
   Et ne me châtie pas dans ton courroux ;
3. Tes flèches m'ont percé
   Et ta main s'est abattue sur moi.
4. Il n'y a rien d'intact dans ma chair, à cause de ta fureur,
   Rien de sain dans mes membres, à cause de mon péché ;
5. Car mes iniquités m'ont submergé ;
   Comme un lourd fardeau, elles m'accablent de leur poids.

6. Mes plaies sont fétides et purulentes
   par l'effet de ma folie.
7. Je suis tout courbé, tout affaissé ;
   Tout le long du jour, je me traîne en vêtements sombres ;
8. Car un mal ardent brûle mes reins,
   Et il n'y a rien d'intact dans ma chair.
9. Je suis inerte et tout brisé,
   Mes rugissements sont plus forts que ceux du lion.
10. Seigneur, tu connais mes désirs,
    Et mes soupirs ne te sont pas cachés.

11. Mon cœur palpite, mes forces m'abandonnent ;
    J'ai perdu la lumière de mes yeux,
12. Devant le coup qui me frappe, mes amis (et mes compagnons) se
    Et mes proches restent à l'écart. [tiennent à distance

(1) Pour une étude plus exhaustive, il faudra consulter notamment les commentaires de H. Gunkel, J. Begrich, 1926 et 1933 ; J. Pedersen, *Israël, its Life and Culture*, 1926 et 1940 ; Ch. Barth, *Die Erretung vom Tode*, 1947 ; R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection*, 1956 ; et surtout dom H. Duesberg, *Le psautier des malades*, 1952.

Nous utilisons ici la traduction de la Bible du Centenaire qu'on comparera utilement avec des versions anciennes ou récentes (Segond, Synodale, Jérusalem, Crampon, Rabbinat français, Chouraqui, etc.).

13. Ceux qui en veulent à ma vie tendent leurs pièges,
(ceux qui poursuivent ma perte profèrent des menaces de mort)
ils méditent tout le jour des tromperies.
14. Et moi, je suis comme un sourd qui n'entend rien,
Comme un muet qui n'ouvre pas la bouche.
15. J'ai été comme un homme qui n'entend pas
Et dont la bouche n'a point de réplique ;
16. C'est en toi, Yahvé, que j'espère ;
C'est toi qui répondras, Seigneur, mon Dieu.

17. Je dis : "Qu'ils n'aient pas la joie de voir ma chute,
Ceux qui triomphent quand mon pied chancelle."
18. Je suis en effet tout près de tomber
Je suis toujours face à face avec ma douleur.
19. Oui, je confesse ma faute ;
La pensée de mon péché me tourmente.

20. Ceux qui me détestent sans cause sont nombreux.
Ils sont une multitude qui me haïssent à tort
21. Et qui, rendant le mal pour le bien,
Me font la guerre, parce que je recherche la justice.
22. Ne m'abandonne pas, Yahvé ;
Mon Dieu, ne t'éloigne pas de moi !
23. Accours à mon aide, Seigneur,
Toi qui es ma délivrance !

⁂

Une lecture rapide de ce psaume nous permet de faire les remarques suivantes :

1. Le malheureux qui s'exprime ici est *malade*. Il le déclare lui-même, en se servant d'images impressives qui ne nous permettent pas cependant de connaître le mal précis dont il souffre (2). Il n'a rien d'intact en sa chair, ses plaies sont fétides, purulentes ; il se traîne, abattu, harrassé ; une fièvre ardente le brûle ; ses forces l'abandonnent, son cœur palpite. Tous ces traits indiquent seulement que sa souffrance est d'abord d'ordre *physique*.

2. A celle-ci s'ajoute une détresse *morale*. Le psalmiste se voit délaissé par ses amis et ses proches. Par contre, une foule de gens malveillants l'entoure ; on rapporte des calomnies sur son compte, on le menace et personne ne prend sa défense. Cet isolement met le comble à sa peine.

3. Pourtant le psalmiste est et reste un *croyant*. Il n'oublie pas Dieu ; dans son malheur il ose aller le trouver. Il prie et expose son cas à Yahvé, son Dieu et le Dieu de ses pères. Il se raccroche à lui, sa solitude n'est donc pas totale, sa détresse ne le conduit pas au désespoir. Il sait à qui il peut s'adresser, à l'heure même où son corps est rongé par les fièvres ; "C'est en toi, Yahvé, que j'espère... accours à mon aide, Seigneur, toi qui es mon salut !"

(2) On a pensé à la lèpre, à cause de l'expression du v. 12, "devant le *coup* qui me frappe", qui désigne ailleurs cette maladie (Lév. 13), mais ce n'est qu'une hypothèse.

Les autres disent du mal de lui, le psalmiste se tait, il a mieux à faire qu'à se disculper, il va droit à celui qui peut répondre, à celui qui répondra, il en est certain : "C'est toi qui répondras, Seigneur, mon Dieu !"

Parce que sa foi tient bon, ce malheureux trouve le chemin qui mène de sa souffrance à Dieu. "David dit qu'il s'est déchargé de ses tristesses au sein de Dieu, déclare Calvin, qui ajoute : David montre ici la source de sa patience, à savoir de ce que se confiant en la grâce de Dieu, il a surmonté toutes les tentations du monde... combien que l'attente fut ennuyeuse à David, selon la chair, il donne à connaître qu'il ne prie point en incertitude, quand il appelle Dieu, son salut ou maître de son salut... *...il oppose ce mur à toutes les machines desquelles sa foi a été battue, que quoiqu'il advienne, il a son salut assuré en Dieu.*"

4. Mais replacé devant Yahvé, le psalmiste se découvre *pécheur*. Il se reconnaît coupable et confesse ses fautes. "Il n'y a rien de sain dans mes membres, à cause de mon péché... mes iniquités m'ont submergé, elles m'accablent d'un poids trop lourd... oui, je confesse ma faute, la pensée de mon péché me tourmente !" "Par quoi nous apprenons qu'il n'y a point d'autre remède pour soulager nos maux, sinon que rejetant toute fierté et rebellion, nous ployons le col sous les verges de Dieu." (Calvin)

Celui qui le délivrera est précisément le Dieu qu'il a offensé, le psalmiste ne peut être sauvé s'il ne reconnaît ses torts ; il est amené à désespérer non seulement des autres, mais aussi de lui-même, alors il attend tout de Yahvé. Il ose dire : "J'ai péché contre toi", parce qu'il sait que sa prière ne restera pas sans réponse. Sa repentance rend son salut possible ou plutôt, parce qu'il est sûr de son Seigneur, il reconnaît humblement son indignité.

Ainsi le psaume 38 est la prière d'un malheureux que sa souffrance physique et morale n'a pas réussi à éloigner de Dieu. Il demeure un croyant, conscient de ses fautes certes, mais surtout certain de la fidélité de Yahvé. "C'est en toi que j'espère, Seigneur, mon Dieu !"

⁂

Une étude plus approfondie des psaumes en général nous apprend que cette prière n'est pas unique en son genre. Les divers éléments qui la composent se retrouvent ailleurs dans le psautier : on a même parlé à son sujet de réminiscences et d'emprunts. "Le psaume 38 est un répertoire de lamentations et de motifs d'espérance tellement étendu qu'on peut dire qu'il fut fait à tête reposée pour servir en diverses occasions" (dom H. Duesberg). Sans aller aussi loin, on notera au passage quelques parallèles : Ps. 6.2 ; 32.4 ; 69.5 ; 31.12 ; 13.5, etc. ; on ne pourra nier que cette prière s'inspire de modèles antérieurs dont on discerne la trace jusque dans la littérature babylonienne ou sumérienne.

Nous admettons donc aujourd'hui que ce psaume n'a pas jailli spontanément d'un cœur angoissé, il a été vraisemblablement composé pour servir de canevas à la prière d'un malade, il doit conduire sa requête. Ce n'est pas une expérience unique qui s'exprime ici, c'est la voix de n'importe quel malheureux que nous entendons. Si une pareille interprétation nous fait perdre quelque chose en fraîcheur et en spontanéité, nous apprenons, grâce à elle, que ce psaume est à la disposition de tous ceux qui souffrent pour les aider à s'adresser au Dieu qui est leur unique espérance.

Le psaume 38 n'est rien d'autre qu'une *complainte* dont la trame classique commence par une interpellation violente : "Yahvé, ne me châtie pas...", se poursuit par l'énumération des peines tant physiques que morales qui accablent le patient, et s'achève par un ultime recours à l'intervention divine : "Viens en hâte à mon secours, Seigneur, toi qui es ma délivrance." Nous lisons des complaintes semblables, bâties sur le même schéma, dans le psautier (Ps. 3, 5, 6, 7, 13, 17, 22, 25, 26, etc.), dans le livre de Job (chap. 6s, 9s, 13s, 16s, 19, etc.), les "confessions" de Jérémie (Jér. 12, 15, 20) etc. Elles expriment les plaintes des malheureux qui exposent leur cas à Yahvé et attendent de lui la délivrance. Ce ne sont pas seulement des malades, mais tous ceux que la vie a déçus ou brisés, êtres méprisés et méprisables, qui ont raté leur existence, victimes des machinations des puissants de ce monde, l'immense masse des "petits" dont on se moque et qu'on accuse à tort ou à raison, qui constituent les "pauvres" de Yahvé, ses fidèles "clients", qui reviennent, comme une foule de "mendiants", inlassablement devant lui pour réclamer de l'aide.

Avec leurs contemporains, ces misérables reconnaissent dans leur infortune les coups de Dieu ; leurs péchés ont suscité la colère de Yahvé : mais ils ne se résolvent pas à ne pas implorer leur Seigneur. La plupart acceptent leur condamnation, mais ils réclament aussi la délivrance (3) ; quelques-uns refusent de reconnaître ce qui semble alors aller de soi, qu'il existe une loi de cause à effet entre leurs souffrances et leurs fautes (4). Mais dans l'ensemble, Israël admet qu'un malheureux est un coupable. L'échec, la maladie, la misère sont toujours le signe d'un désordre.

Parce qu'il est frappé par Yahvé, le malade devient "tabou". Ses amis s'éloignent de lui comme d'un être dangereux, ses proches l'évitent (Job 19). Ses compagnons le jugent et le condamnent. Le psalmiste se voit abandonné de tous, il est livré aux puissances destructrices qui le cernent, sa situation est celle d'un excommunié, d'un être privé de communication avec autrui. C'est précisément

(3) "Comme si David disait à Dieu : Je ne refuse point, Seigneur, que tu me châties, mais je te prie cependant de ne me punir outre ce que j'en pourrai supporter." (Calvin)

(4) Les psaumes 37, 49, 73 et le livre de Job, comme le prophète Jérémie, abordent ce problème sans lui donner de solution. Esaïe 53 ouvre une possibilité nouvelle : c'est pour autrui que le Serviteur souffre.

le sort des morts dans le Sheôl, cet Hadès des Israélites, ce lieu d'oubli et de silence, de poussière et de ténèbres. Les vivants ne peuvent, ne veulent plus rien pour celui qui souffre, il est déjà aux mains de la mort, il n'est plus libre d'aller et de venir, il est pris au piège, il a affaire non à une réalité passive qui se contente d'accueillir un à un les défunts, mais à une puissance active qui le corrompt, le désagrège. Les complaintes nous font entendre la voix de ceux qui sont aux prises avec la mort, et qui savent que si Yahvé n'intervient pas promptement en leur faveur, c'en est fait d'eux irrémédiablement.

On a évoqué à propos de ces psaumes, remplis d'appels déchirants et de cris véhéments, la sensibilité particulière des Sémites, on a insisté sur leur imagination, on a parlé de symbolisme... peut-être les auteurs de prières comme le psaume 38 ont-ils seulement le sens aigu du mal et du caractère effrayant et insupportable de la maladie et du péché ? Ces "poêtes" ou ces "émotifs" ne sont-ils pas finalement plus réalistes que beaucoup de modernes lorsqu'ils prennent au sérieux leurs souffrances et le drame que révèle leur détresse ?

Ont-ils tort ces croyants de se refuser à s'habituer à leurs maux et d'attendre fermement la réponse de leur Dieu ? Rêvent-ils quand ils évoquent leur corps affaissé, torturé par la fièvre ? Exagèrent-ils quand ils se sentent délaissés, parce qu'aucun être ne peut les accompagner vraiment dans ce *no man's land* où ils n'appartiennent plus au monde des vivants alors que leur cœur bat encore ? Lorsqu'ils supplient Yahvé, malgré leur culpabilité, parce qu'entre eux et leur Seigneur subsiste un lien que ni leurs peines, ni leurs fautes ne peuvent briser, ne nous apprennent-ils pas à prier ?

⁂

Mais ce psaume 38 nous invite encore à d'autres réflexions. L'Eglise l'a compté très tôt, avec les psaumes 6, 32, 51, 102, 130 et 143, parmi les chants de pénitence. L'usage ecclésiastique a donc insisté sur ce qui n'était qu'un élément de cet appel du malade, la confession des péchés. "Ne me châtie pas dans ton courroux... mes iniquités m'accablent... je reconnais ma faute..." Les chrétiens empruntent ainsi aujourd'hui encore la prière du psalmiste pour exprimer leur repentance.

Le psaume 38 est également utilisé en temps de Carême ; on le relit le matin du Vendredi Saint, il est mis par là en relation avec le Christ souffrant. Les versions ont d'ailleurs depuis longtemps accentué le caractère christologique de cette complainte, la Septante, en ajoutant ces mots au verset 21 : "ils m'ont rejeté, moi, le bien-aimé, comme un affreux cadavre", et une traduction copte, en précisant : "... et ils clouèrent ma chair".

Placé dans ce cadre liturgique, le psaume 38 devient la prière du Fils de Dieu livré au supplice, il évoque ses souffrances, son isolement. Il rappelle la peine du corps et du cœur de Jésus de Nazareth, ses plaies qui suppurent, ses proches qui se tiennent à l'écart. "Ceux qui me haïssent sans cause sont une multitude, ils me font la guerre parce que je recherche la justice". Pendant que les adversaires du Christ "méditent des tromperies et dressent leurs pièges", les disciples ont disparu. Alors qu'il monte à Golgotha, Jésus implore son Père : "Ne m'abandonne pas, accours à mon aide... qu'ils n'aient pas la joie de voir ma chute, car je suis près de tomber... mon Dieu, ne t'éloigne pas de moi !" Mais le ciel reste fermé à son appel, le Fils de Dieu connaîtra un abandon plus total que le malade du psaume 38 (Ps. 22.2 ss).

Certes ce n'est pas pour ses propres fautes que le Christ souffre ; il porte le péché du monde et les crimes des hommes pèsent lourdement sur ses épaules, ils dépassent ses forces, ils l'écrasent sur la croix.

Devant la foule qui s'agite et les ennemis qui ricanent, Jésus garde le silence. Il rejoint ici le psalmiste qui renonce à répondre à ceux qui l'insultent. "Je suis comme un muet qui n'ouvre pas la bouche, je suis comme un homme qui n'entend pas". Le Christ se tait devant Pilate et le sanhédrin (Marc 14.61 ; 15.3 ss., etc.), il demeure pour le chrétien un modèle de patience, "lui qui, injurié, ne rendait point d'injure, maltraité, ne faisait point de menaces, mais s'en remettait à celui qui juge justement" (1 Pierre 2.22 s ; Es. 53.7).

Une lecture chrétienne du psaume 38 nous invite à entendre dans cette complainte la voix du Christ souffrant, s'identifiant au pécheur, s'associant au malade, se chargeant de sa solitude comme de ses fautes. Il s'unit au malheureux frappé dans sa chair et dans son âme, "en prenant sur lui ses infirmités" (Es. 53.3 s. Mat. 8.17), il l'accompagne dans le monde des ombres pour lui offrir sa vie. Ainsi la prière du patient est aussi la prière de Jésus-Christ ; le Fils de Dieu la répète avec et pour ceux qui sont dans la peine.

ROBERT MARTIN-ACHARD, *Genève.*

Le ministère de la guérison

Depuis quelques années, les Eglises de la Réforme se posent à nouveau le problème du ministère de la guérison. Le sujet est à l'ordre du jour des synodes de l'Eglise réformée de France. Nous voulons contribuer à ce travail de recherche en offrant ici une traduction et une organisation des textes traditionnels de la liturgie des malades en Occident. Nous n'avons fait qu'un seul emprunt à la liturgie orthodoxe, pour la bénédiction de l'huile, non par méconnaissance de la valeur des rits orientaux dans ce domaine, mais parce que leur trop grande ampleur ne pourrait pas convenir à une mentalité occidentale. Le rit latin, dans sa sobriété, contient tous les éléments bibliques et doctrinaux souhaitables dans une liturgie des malades. Nous avons dû élaguer un peu d'ailleurs pour rendre ces textes accessibles à une mentalité influencée par la Réforme. La seule modification vraiment importante est la suppression des *six* onctions et surtout du lien établi entre ces onctions et le péché. Pour la traduction, nous aurions pu faire œuvre originale, mais nous avons préféré, autant qu'il était possible, suivre celle, excellente, proposée par J. Feder et ses collaborateurs (*Missel quotidien français*, Mame, Tours 1957, p. 1298-1312). Il nous semblait en effet d'une certaine valeur œcuménique de transcrire quelques textes que des frères chrétiens peuvent avoir sous les yeux lorsqu'ils prient pour les malades.

Sur les fondements biblique et dogmatique du ministère de la guérison, on lira le livre de B. Martin, "*Le ministère de la guérison dans l'Eglise*", ainsi que celui de G. Crespy, "*La guérison par la foi*". F. Lovsky a tracé l'histoire du ministère de la guérison dans un article de la revue *Le Portail* (N° 7), "L'Eglise et les malades, depuis le IIe siècle jusqu'à la veille de la Réforme".

Il ne nous appartient pas ici de faire la doctrine du ministère de guérison qui a été bien précisée ailleurs. Notre contribution se situe au plan liturgique. Mais la tradition liturgique est l'expression la plus profonde et la plus riche de la vérité biblique dans l'Eglise. Nous pensons qu'à puiser à cette source-là, nos Eglises ont toutes les chances de retrouver un ministère auprès des malades fortement enraciné dans la tradition apostolique.

Nous nous bornerons à résumer brièvement les vérités que la liturgie des malades suppose affirmées :

1) Le Seigneur ressuscité a remporté une victoire sur toutes les puissances du mal : il a tout pouvoir pour guérir les malades, car il règne sur nos corps comme sur notre personne toute entière.

2) L'Eglise a la mission de manifester sa foi dans la puissance victorieuse du Christ sur le corps et sur la maladie : elle doit pratiquer un ministère de guérison qui signifie son attente du miracle toujours possible.

3) L'Eglise actuelle vit dans les derniers temps et, comme l'Eglise primitive, elle a besoin du miracle pour accompagner sa prédication.

4) L'Eglise a hérité des dons et des ministères confiés aux apôtres et donc aussi du don et du ministère de la guérison (Matt. 10. 7-8 ; Marc 6. 12-13, 16. 17-18 ; Jac. 5. 13-16).

5) Il y a un lien entre le péché et la maladie (sinon entre tel péché et telle maladie) ; la confession et l'absolution font donc partie du ministère de la guérison (Jac. 5. 16).

6) La prière fervente pour la guérison est accompagnée des signes de l'imposition des mains et de l'onction d'huile, suivant la pratique apostolique ;

ces gestes doivent faire partie du ministère habituel de l'Eglise auprès des malades : ils signifient son attente de voir se manifester le don de guérison.

7) L'imposition des mains aux malades est le signe sacramentel par lequel l'Eglise fait obstacle à la puissance du mal ; elle est un exorcisme contre le démon.

8) L'onction d'huile est le signe sacramentel par lequel l'Eglise donne la force du Saint-Esprit en vue de la guérison de tout l'être.

9) L'Eglise doit s'engager totalement dans la foi en la guérison des malades : elle doit à la fois croire au miracle et rester disponible à la volonté de Dieu ; cette ferveur et cette obéissance sont des fruits de la prédication et de la cure d'âme.

10) L'effet constant du ministère de la guérison est le renouvellement du fidèle malade et de la communauté dans la repentance et la foi ; tout geste sacramentel de l'Eglise ne fait que renouveler et approfondir la plénitude accordée au baptême.

S'il est bon que l'Eglise accomplisse un ministère particulier de la guérison, s'il est bon qu'elle ait une liturgie des malades, qu'elle impose les mains et fasse l'onction d'huile en vue de la santé du corps et de l'âme, il ne faut pas oublier que dans sa prière habituelle, il y a une place pour les malades. L'Eglise prie fréquemment pour la guérison des malades dans sa liturgie. Les anciennes prières litaniques des liturgies primitives ont en général une intention pour les malades. La prière de l'Eglise place tous les fidèles malades au pied de la croix et sous l'effet de leur baptême, pour qu'ils en reçoivent guérison et force, dans l'esprit de cette oraison d'offrande latine au mercerdi de la quatrième semaine du Carême (l'Evangile a été Jean 9.1-38, "la guérison de l'aveugle-né" ; il s'agit d'une liturgie baptismale, à l'occasion de l'*Ephphatha*) : "Nous t'en supplions, Dieu tout-puissant, purifie-nous de nos péchés par ce sacrifice, et tu nous accorderas ainsi la vraie santé de l'âme et du corps".

La liturgie des malades proposée ici comprend cinq parties :

I. la visite et la prière (1/ Salutation à 12/ Notre Père)
II. la confession et l'absolution (13)
III. l'imposition des mains et l'onction d'huile (14)
IV. la sainte cène et la communion
V. la conclusion (16/ Oraison finale et 17/ Bénédiction).

Les diverses parties de cette liturgie des malades forment un tout, mais elles peuvent aussi être utilisées séparément. On peut par exemple faire un office de visite et de prière (I) qui se terminera par la conclusion (V), ou bien par la sainte cène, la communion et la conclusion (IV et V). On peut encore limiter la liturgie à la confession, l'absolution, l'imposition et l'onction (II et III), ou y ajouter encore la sainte cène et la communion (IV), en terminant par la conclusion (V). On peut aussi célébrer seulement la sainte cène, la communion et dire la conclusion (IV et V)...

Une liturgie brève est prévue pour la visite d'un enfant malade. Enfin, nous proposons un office d'action de grâce pour une guérison. Quoique ces liturgies soient organisées selon un plan, il est bien entendu que nous les présentons comme un matériel liturgique au service des Eglises. S'il y a à prendre, il y a aussi peut-être à laisser ; cela dépend de la sagesse pastorale.

Voici les sources et une brève explication de ces textes (les chiffres renvoient aux différents éléments de chaque liturgie).

Liturgie des malades.

1) Cette salutation est celle qui commence la liturgie des malades dans le rit latin : invocation de la paix sur la maison du malade, paix du Christ et de ses anges qui fait cesser l'agitation des démons, cause du mal et de la maladie.

2) Ces quelques versets du psaume 51 et l'antienne sont en rapport avec la confession des péchés qui fait partie de la liturgie des malades : c'est l'*Asperges me* au début de la liturgie des malades dans le rit latin.

3) Ces trois oraisons à choix font partie de la liturgie latine (*Introeat Domine... Oremus et deprecemur..., Exaudi nos...*). Le caractère commun à ces

trois oraisons est l'idée de paix et de protection par le Christ et les anges. L'oraison a pour fonction d'ouvrir le cœur à la Parole de Dieu.

4) Ces trois lectures à choix rappellent trois guérisons célèbres dans l'histoire d'Israël : les guérisons par la contemplation du serpent d'airain (type de la croix du Christ), celle de Naaman et celle d'Ezéchias. Il y aura ensuite trois lectures d'Epître et trois d'Evangile, à choix, qui correspondent chacune à l'une de ces trois lectures d'Ancien Testament.

5) Tiré du psaume des malades (38), ce répons peut être alterné entre les assistants et le malade ou, s'il ne peut pas, le célébrant.

6) L'ordre de saint Jacques, les guérisons par les apôtres (Actes) constituent les trois Epîtres à choix. Nous donnons également les sept Epîtres traditionnelles qui accompagnent les sept onctions de l'office de l'huile sainte ou sacrement des malades dans le rit byzantin ; ces sept Epîtres correspondent au sept Evangiles indiqués plus loin ; F. Mercenier et F. Paris, *La prière des Eglises de rite byzantin*, Amay 1937, p. 420-432.

7) Voir 5.

8) Trois Evangiles correspondant aux trois lectures de l'Ancien Testament et aux trois Epîtres : récit de plusieurs guérisons en saint Matthieu, la mission des Douze en saint Marc qui comprend la guérison par l'onction, guérisons en saint Luc dont celle de la belle-mère de Simon-Pierre. Pour les sept Evangiles orientaux voir 6).

9) Voir 5.

10) Cette prière, inspirée des psaumes, fait partie du rite latin, elle s'achève par trois oraisons à choix : la première et la deuxième sont proposées par J. Feder pour la visite des malades, la troisième est l'oraison "*Respice quaesumus...*" à la fin du sacrement des malades (rit latin).

11 et 12) La prière libre et le Notre Père terminent cette partie I : la visite et la prière pour les malades.

13) Pour la confession nous avons utilisé la prière proposée dans *La confession*, Neuchâtel et Paris 1953, p. 168-169. Nous avons ajouté à l'institution du ministère de l'absolution par le Christ (Jean 20. 22-23), l'ordre de saint Jacques (5. 16). L'absolution (Fondé...) est la 2e de la *Liturgie de l'Eglise réformée de France* (p. 23). L'oraison qui achève cette partie II est indiquée par J. Feder pour la "visite des malades", c'est l'oraison "*Deus cui proprium est...*" des Rogations, avec la mention de la maladie au lieu du péché.

14) La première oraison, la bénédiction de l'huile, est la combinaison de la "prière de l'huile" et de la prière pour la "première onction" dans le rit byzantin (F. Mercenier..., *op. cit.*, p. 418, 421). L'institution du ministère de guérison, des signes de l'imposition et de l'onction est indiquée par trois textes évangéliques : Matt. 10. 7-8 (mission des Douze), Marc 16. 17, 18 (ordre du Christ avant l'Ascension), Marc 6. 13 (mission des Douze). Le texte de l'imposition des mains est celui du rit latin dont on a enlevé l'invocation des saints. Dans celui de l'onction on a remplacé la mention du péché par celle de la guérison et de la force. L'oraison qui suit l'onction est celle du rit latin à la même place : "*Domine Deus qui per Apostolum...*"

15) Il serait souhaitable que la communion fût apportée aux malades de la paroisse immédiatement après la célébration dans l'église ; ils seraient ainsi associés à la même sainte cène que tous les fidèles. Il y a à cela des difficultés qui obligent à célébrer la sainte cène dans la chambre du malade. Cette célébration sera brève, mais devra comporter tous les éléments essentiels. Nous proposons le *short order* de la liturgie réformée écossaise (*Book of common order of the Church of Scotland*, 1940, p. 146) dans la traduction qu'en a donné Eglise et Liturgie dans *Liturgies de communion*, Lausanne 1952, p. 107-108 ; nous avons seulement ajouté les paroles de l'institution du Christ qui ne saurait être omises dans la prière eucharistique, même si on les prononce à la fraction.

16) Les trois oraisons finales, à choix, sont du rit latin : la première est l'oraison qui achève le sacrement des malades, la troisième est indiquée par J. Feder comme conclusion à la "visite des malades". On remarquera que ces oraisons expriment la foi et la paix en Dieu ; après la confession, l'imposition

et l'onction il n'est plus question de demander le pardon ou la guérison, il faut exprimer la confiance en Dieu et l'attente de sa volonté ; la deuxième oraison est particulièrement claire sur ce point : *...ut famulum tuum ab aegritudine liberatum, et sanitate donatum, dextera tua erigas, virtute confirmes, potestate tuearis atque Ecclesiae tuae sanctae, cum omni desiderata prosperitate, restituas... ;* on prie pour que le fidèle soit relevé, affermi, protégé, rendu à l'Eglise.

17) La bénédiction est indiquée par J. Feder à la fin de la "visite des malades".

Imposition des mains et onction d'huile à un enfant malade.

Textes indiqués par J. Feder pour la "bénédiction d'un enfant malade", *op. cit.* p. 1307-1308. La troisième des oraisons à choix est celle de la fête de saint Michel Archange (29 septembre). "*Deus qui miro ordine...*". Nous avons omis l'invocation des saints dans le texte de l'imposition des mains et ajouté la prière : "... qu'il te guérisse et te fortifie".

Action de grâce pour une guérison.

Ce court office est construit sur le plan d'une liturgie de la Parole (*missa catechumenorum*) avec lectures et psaumes en rapport avec la guérison et l'action de grâce. Les deux oraisons (2/ et 9/) sont des oraisons psalmiques se rapportant aux psaumes qui les précèdent (30, 103), selon un ancien usage de l'Eglise ; elles sont tirées de *The Psalter Collects*, édition latine de WILMART-BROU, Londres 1949, p. 174-227, cf. *Matériaux pour réunions de prières*, Bruges 1957 (Collection de Paroisse et Liturgie N° 25), p. 14 et 20.

MAX THURIAN, *frère de Taizé.*

Liturgie des malades

C. = célébrant, T. = tous les assistants, L. = lecteur, M. = malade.

1) SALUTATION I
C. Paix à cette maison,
T. Et à tous ceux qui l'habitent.
2) PSAUME D'ENTRÉE
C. Purifie-moi, Seigneur : je serai net ;
lave-moi : je serai blanc plus que neige.
T. *idem*
C. Pitié pour moi, Seigneur, en ta bonté,
T. En ta grande tendresse efface mon péché ;
C. Lave-moi de toute malice
T. Et de ma faute, Seigneur, purifie-moi.
C. Car mon péché, moi, je le connais,
T. Ma faute est devant moi sans relâche ;
C. Contre toi, toi seul, j'ai péché,
T. Ce qui est mal à tes yeux, je l'ai fait.
C. Ainsi tu es juste quand tu prononces,
T. Sans reproche lorsque tu juges.
C. Vois : mauvais, je suis né,
T. Pécheur, ma mère m'a conçu.
C. Mais tu aimes la vérité au fond du cœur,
T. Instruis-moi des profondeurs de la sagesse.
C. Gloire au Père, au Fils, au Saint-Esprit
T. Comme au commencement, maintenant et toujours, et aux siècles des siècles. Amen.
C. et T. Purifie-moi, Seigneur : je serai net ;
lave-moi : je serai blanc plus que neige. *(Ps. 51. 3-9)*
3) ORAISON
C. Le Seigneur soit avec vous.
T. Et avec ton esprit.

C. Prions (*silence*).

Seigneur Jésus-Christ, bien que je ne sois qu'un homme, fais entrer avec moi dans cette maison le bonheur sans fin, les bénédictions divines, une joie paisible, une charité active, une santé qui dure toujours. Que les démons soient repoussés de cette demeure, que les anges de la paix viennent l'habiter ; écarte de cette maison toute division méchante. Manifeste en moi la gloire de ton saint Nom et bénis ma présence. Rends sanctifiante cette visite d'un homme mortel, toi qui es le Dieu saint et miséricordieux, et qui, avec le Père et le Saint-Esprit, demeures dans les siècles des siècles.

T. Amen.

ou

Prions et supplions notre Seigneur Jésus-Christ qu'il comble de bénédictions cette demeure et tous ceux qui l'habitent ; qu'il leur envoie son ange pour veiller sur eux ; qu'il fasse d'eux ses serviteurs attentifs aux merveilles de sa Parole ; qu'il détourne d'eux toutes les puissances ennemies ; qu'il les délivre de toute espèce de crainte et de trouble, et qu'il daigne les garder en santé dans cette demeure, lui, qui, étant Dieu, vit et règne avec le Père et le Saint-Esprit dans les siècles des siècles.

T. Amen.

ou

Exauce-nous, Seigneur, Père saint, Dieu éternel et tout-puissant, et daigne envoyer des cieux ton ange pour qu'il garde tous ceux qui habitent dans cette demeure, qu'il les entoure et les protège, qu'il les visite et les défende, par le Christ notre Seigneur.

T. Amen.

4) Ancien Testament

L. Lecture de l'Ancien Testament.
Nombres 21. 4-9 *ou* II Rois 5. 9-15 *ou* II Rois 20. 1-7.
Rendons grâce à Dieu.

5) Psaume de méditation

T. O mon Maître, tout mon désir est devant toi, pour toi mon soupir n'est point caché.

C. ou M. Le cœur me bat, ma force m'abandonne, et même la lumière de mes yeux.

T. O mon Maître, tout mon désir est devant toi, pour toi mon soupir n'est point caché. *(Ps. 38. 10-11)*

6) Epitre

L. Epître de saint... (Lecture des Actes des Apôtres...)
Jac. 5. 7-18 *ou* Act. 5. 12-16 *ou* Act. 28. 7-10.
(lectures orientales)
Jac. 5. 10-16 *ou* Rom. 15. 1-7 *ou* I Cor. 12. 26-13. 7 *ou* II Cor. 6. 16-7. 1 *ou* II Cor. 1. 8-11 *ou* Gal. 5. 22-6. 2 *ou* I Thess. 5. 14-28.
Gloire à toi, Seigneur.

7) Psaume de méditation

T. C'est toi, Seigneur, que j'espère, c'est toi qui répondras, Dieu mon Maître.

C. ou M. J'ai dit : qu'ils ne se gaussent de moi, qu'ils ne gagnent sur moi quand mon pied bronche.

T C'est toi, Seigneur, que j'espère, c'est toi qui répondras, Dieu mon Maître. *(Ps. 38. 16-17)*

8) Evangile

L. Evangile selon saint...
Matt. 9. 18-38 *ou* Marc 6. 6-13 *ou* Luc 4. 38-41.
(lectures orientales)
Luc 10. 25-37 *ou* Luc 19. 1-10 *ou* Matt. 10. 5-10 *ou* Matt. 8. 14-20 *ou* Matt. 25. 1-13 *ou* Matt. 15. 21-28 *ou* Matt. 9. 9-13.
Louange à toi, ô Christ.

9) Psaume de méditation

T. Ne m'abandonne jamais, Seigneur, mon Dieu, ne sois pas loin de moi.

C. ou M. Vite, viens à mon aide, Dieu, mon Maître et mon Sauveur.

T. Ne m'abandonne jamais, Seigneur, mon Dieu, ne sois pas loin de moi. *(Ps. 38. 22-23)*

10) Prière
C. Seigneur aie pitié.
T. Christ aie pitié.
C. Seigneur aie pitié.
Mon Dieu sauve ton serviteur (ta servante),
T. Car il (elle) compte sur toi.
C. Du sanctuaire envoie-lui ton secours,
T. Et demeure son soutien, du haut du ciel.
C. Sois pour lui (elle), Seigneur, une forteresse imprenable,
T. Un refuge contre l'Ennemi.
C. Que l'Ennemi n'ait aucune prise sur lui (elle),
T. Et que le démon n'ose point lui faire de mal.
C. Seigneur écoute ma prière,
T. Et que mon cri parvienne jusqu'à toi.
C. Prions encore le Seigneur *(silence)*.
Seigneur, tu es le seul recours de la faiblesse humaine : manifeste ta puissance en venant au secours de ce (cette) malade. Dans ta bonté viens-lui en aide, pour qu'il (elle) puisse de nouveau se présenter en pleine santé à ton Eglise. Accorde à ton serviteur (ta servante) de jouir toujours de la santé du corps et de l'âme ; et, puisque dans la gloire du ciel ton Fils intercède pour lui (elle), délivre-le (la) de sa maladie actuelle, et fais-lui goûter un jour les joies éternelles, par le Christ notre Seigneur.
T. Amen.

ou

Seigneur, consolateur compatissant des fidèles, nous en prions ton immense amour, visite, avec ton ministre, ton serviteur (ta servante) malade, comme tu as visité la belle-mère de Simon-Pierre ; viens auprès de lui (d'elle), Seigneur, afin qu'il (elle) retrouve son ancienne santé et puisse venir dans ton église pour te remercier, par le Christ notre Seigneur.
T. Amen.

ou

Regarde, Seigneur, ton serviteur (ta servante) dont le corps est fatigué par la maladie, et rends la force à cette vie que tu as créée ; que l'épreuve la purifie et qu'elle se trouve grâce à tes soins rendue à la santé, par le Christ notre Seigneur.
T. Amen.
11) Prière libre
12) Notre Père

13) Confession et absolution II
C. Notre secours est dans le nom du Seigneur,
T. Qui a fait les cieux et la terre.
(Si le malade veut faire une confession privée, les assistants se retirent et le laissent un moment avec le pasteur)
M. Je confesse au Dieu tout-puissant, dans la communion des saints du ciel et de la terre, et devant toi, mon frère, que j'ai beaucoup péché en pensées, en paroles et en actions... *(ici le fidèle fait sa confession... puis conclut :)* C'est ma faute, c'est ma faute, c'est ma très grande faute : c'est pourquoi je te supplie, mon frère, dans la communion des saints du ciel et de la terre, de prier pour moi le Seigneur notre Dieu.
(Le confesseur peut poser des questions et faire éventuellement une exhortation)
C. Que le Dieu tout-puissant te fasse miséricorde et qu'après avoir pardonné tes péchés, il te conduise à la vie éternelle.
M. Amen.
(Le confesseur se lève et se place devant le fidèle)

C. Le Seigneur souffla sur les disciples et leur dit : Recevez un don de l'Esprit saint ; ceux à qui vous remettrez leurs péchés, ils leur seront remis, ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus. —
Saint Jacques dit : Confessez vos péchés les uns aux autres et priez les uns pour les autres, afin que vous soyez guéris. —
Saint Paul dit : C'est une parole certaine, et digne d'être reçue, avec une entière confiance, que Jésus-Christ est venu dans le monde pour sauver les pécheurs dont je suis le premier. —
Fondé sur ces promesses, en tant que serviteur de Jésus-Christ, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, à toi qui te repends et qui crois, j'annonce ici le pardon de Dieu et j'atteste l'absolution de tes péchés.
Prions *(silence)*.
O Dieu, à qui seul appartiennent la miséricorde et le pardon,accueille notre prière, et que ton amour plein de compassion nous donne la liberté, à nous et à ton serviteur (ta servante) malade ; exauce-nous au nom du Christ notre Seigneur.
M. Amen.

14) IMPOSITION DES MAINS ET ONCTION D'HUILE III
(Le célébrant prononce la bénédiction de l'huile)
Prions encore le Seigneur *(silence)*.
Seigneur, dans ta miséricorde et ta compassion, tu as envoyé ton Fils unique pour guérir toute maladie et toute infirmité de nos âmes et de nos corps ; envoie d'en-haut ton Saint-Esprit : que cette huile devienne un remède pour ton serviteur malade, qu'elle fasse disparaître toute souffrance et tout mal, afin qu'en cela également soit glorifié ton saint Nom, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et aux siècles des siècles.
T. Amen.
C. Le Seigneur dit :
Proclamez que le Royaume des cieux est tout proche, guérissez les malades. Voici les miracles qui accompagneront ceux qui ont cru : ils imposeront les mains aux malades et ceux-ci seront guéris. —
Les apôtres chassaient beaucoup de démons et faisaient des onctions d'huile à de nombreux malades et les guérissaient. —
(Le célébrant impose les mains au malade)
Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, que toute action du démon en toi soit réduite à néant par l'imposition de nos mains.
(Le célébrant fait une onction sur le malade et garde la main posée sur lui)
Par cette onction et sa grande miséricorde, que le Seigneur te guérisse et te fortifie.
Prions *(silence)*.
Seigneur Dieu, tu as dit par la bouche de ton apôtre Jacques : "Quelqu'un parmi vous est-il malade ? Qu'il appelle les presbytres de l'Eglise et qu'ils prient sur lui après l'avoir oint d'huile au nom du Seigneur. La prière de la foi sauvera le malade et le Seigneur le relèvera. S'il a commis des péchés, ils lui seront pardonnés". Guéris donc, ô notre Rédempteur, par la grâce du Saint-Esprit, les infirmités de ce (cette) malade. Panse ses blessures, pardonne-lui ses péchés, chasse tout ce qui fait souffrir son âme et son corps. Rends-lui pleinement, par ta miséricorde, la santé spirituelle et corporelle, afin que, guéri(e) par le secours de ta bonté, il (elle) soit capable de reprendre ses tâches habituelles, toi qui, étant Dieu, vis et règnes avec le Père et le Saint-Esprit aux siècles des siècles.
T. Amen.

15) SAINTE CÈNE ET COMMUNION IV
C. En haut les coeurs.
T. Nous les élevons vers le Seigneur.
C. Rendons grâce au Seigneur notre Dieu.
T Cela est digne et juste.

C. Il est vraiment digne et juste, c'est notre joie et notre salut de te louer, ô Dieu, pour les bontés de ta Providence et les richesses de ta grâce, mais par dessus tout pour ton Fils Jésus-Christ, notre Seigneur, qui, pour nous sauver, est descendu jusqu'à nous, a souffert la mort sur la croix, et, en ressuscitant, nous a donné la victoire.
Nous te supplions de consacrer toi-même, par ta Parole et ton Esprit, ce pain et ce vin que tu nous as donnés et que nous te présentons, afin qu'ils soient pour nous la communion au corps et au sang de ton Fils, Jésus-Christ, notre Seigneur, lui qui, dans la nuit où il fut livré, prit du pain, et, après avoir rendu grâce, le donna à ses disciples en disant :
Prenez, mangez, ceci est mon corps, donné pour vous, faites ceci en mémoire de moi.
De même après avoir soupé, il prit la coupe, et, après avoir rendu grâce, la donna à ses disciples en disant :
Buvez en tous, cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang, répandu pour vous, pour tous les hommes, pour la rémission des péchés, toutes les fois que vous en boirez, faites ceci en mémoire de moi.
En communion avec toute ton Eglise, sur terre et dans le ciel, nous nous offrons maintenant nous mêmes à toi en sacrifice vivant. Nourris-nous et désaltère-nous de tes biens pour nous faire grandir dans ta grâce et dans la connaissance de notre Seigneur Jésus-Christ.

T. Amen.

C Le pain que nous rompons est la communion au corps du Christ.
La coupe de bénédiction, pour laquelle nous rendons grâce, est la communion au sang du Christ.

(Le célébrant communie et donne la communion au malade et aux assistants en disant :)

Le corps du Christ.
Le sang du Christ, la coupe de la vie.

16) Oraison finale V

C. Prions *(silence)*.
Seigneur, Père saint, Dieu éternel et tout-puissant, nous t'en supplions avec foi, que le corps et le sang de ton Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, reçu par notre frère (notre soeur), soit pour lui (elle) un remède aussi utile à son corps qu'à son âme, jusque dans l'éternité, ô toi qui est béni aux siècles des siècles.

T. Amen.

ou

Seigneur, Père saint, Dieu éternel et tout-puissant, nous t'en supplions grâce bienfaisante sur le corps des malades, tu protèges tes créatures avec un amour infini. Réponds, dans ta bonté, à l'invocation de ton Nom : après avoir libéré de la maladie et rendu à la santé ton serviteur (ta servante), relève-le (la) par ta main, affermis-le (la) par ta force, protège-le (la) par ta puissance, et rends-le (la) à ta sainte Eglise, avec la pleine santé qu'il désire, par le Christ notre Seigneur.

T. Amen.

ou

Que notre Seigneur Jésus-Christ soit auprès de toi pour te défendre ; qu'il soit en toi pour te conserver ; qu'il soit devant toi pour te guider ; qu'il soit derrière toi pour te protéger ; qu'il soit au-dessus de toi pour te bénir, lui qui vit et règne avec le Père et le Saint-Esprit, aux siècles des siècles.

T. Amen

17) Bénédiction

C. Que la bénédiction du Dieu tout-puissant, Père, Fils et Saint-Esprit, descende sur toi et y demeure à jamais.

T. Amen.

Imposition des mains et onction d'huile à un enfant malade.

1) SALUTATION
C. Paix à cette maison,
T. Et à tous ceux qui l'habitent.
2) PSAUME
Psaume 113
3) PRIÈRE
C. Seigneur aie pitié.
T. Christ aie pitié.
C. Seigneur aie pitié.
Ton amour, Seigneur, pour qui te craint est de toujours à toujours,
T. Et ta justice, pour les enfants de leurs enfants.
C. Tu as dit, Seigneur : Laissez venir à moi les petits enfants ; ne les en empêchez pas,
T. Car c'est à leurs pareils qu'appartient le Royaume de Dieu.
C. Seigneur écoute ma prière,
T. Et que mon cri parvienne jusqu'à toi.
C. Le Seigneur soit avec vous,
T. Et avec ton esprit.
C. Prions *(silence)*.
Seigneur, c'est par toi que l'enfant grandit, et c'est à toi que les adultes doivent leur force ; étends donc ta main sur ton enfant malade que voici ; guéris-le, et que tous les jours de sa vie, il se montre un serviteur fidèle et reconnaissant, par le Christ notre Seigneur.
T. Amen.

ou

Père au cœur infiniment tendre, Dieu qui essuie toute larme, tu pourvois au bien de tes créatures avec un amour paternel, et tu combles des grâces de la santé non seulement l'âme, mais aussi le corps de tes enfants. Relève du lit où il souffre cet enfant malade, et veuille le rendre guéri à ton Eglise et à ses parents. Que tous les jours de sa vie ainsi protégée, il progresse en sagesse et en grâce à tes yeux et devant les hommes ; qu'il soit à ton service un juste et un saint, et qu'il témoigne la reconnaissance qu'il te doit, par le Christ notre Seigneur.
T. Amen.

ou

Dieu qui répartis suivant un ordre admirable les fonctions des anges et des hommes, donne à cet enfant pour gardiens de sa vie sur terre, les anges qui, dans le ciel, t'entourent et te servent, par le Christ, notre Seigneur.
T. Amen.
4) PRIÈRE LIBRE
5) NOTRE PÈRE
6) IMPOSITION DES MAINS ET ONCTION D'HUILE
C. Le Seigneur dit : Ceux qui auront cru imposeront les mains aux malades et ceux-ci seront guéris.
(Le célébrant impose les mains à l'enfant et lui fait une onction.)
Que le Fils de Dieu, le Seigneur et Sauveur du monde, te fasse miséricorde et te montre sa bonté, qu'il te guérisse et te fortifie.
7) BÉNÉDICTION
C. Que la bénédiction du Dieu tout-puissant, Père, Fils et Saint-Esprit, descende sur toi et y demeure à jamais.
T. Amen.

Action de grâce pour une guérison.

1) PSAUME D'ENTRÉE
Psaume 30, avec l'antienne (v. 3) :

C. Seigneur vers toi j'ai crié,
et toi, mon Dieu, tu m'as guéri.
T. *Idem.*
C. Je t'exalte...
2) ORAISON
C. Le Seigneur soit avec vous,
T. Et avec ton esprit.
C. Prions *(silence).*
Dieu très bon tu nous relèves et nous guéris, tu ne laisses pas l'Ennemi se rire de nous ; fortifie-nous maintenant par ta puissance, change notre deuil en danse et que nous ne cessions jamais de louer ta mémoire de sainteté par Jésus-Christ, ton Fils, notre Seigneur et Dieu, qui vit et règne avec toi, dans l'unité du Saint-Esprit, à travers tous les siècles des siècles.
T. Amen.
3) PROPHÉTIE
L. Prophétie d'Esaïe (38. 9-20).
Rendons grâce à Dieu.
4) PSAUME DE MÉDITATION
T. Le Seigneur envoya sa Parole, il le guérit, à la fosse il arracha sa vie.
C. ou M. Qu'il rende grâce au Seigneur de son amour, de ses merveilles pour les fils des hommes.
T. Le Seigneur envoya sa Parole, il le guérit, à la fosse il arracha sa vie.
(Ps. 107. 20-21)
5) EPITRE
L. Epître de Saint Jacques (5. 7-18).
Gloire à toi, Seigneur.
6) ALLELUIA
C. ou M. Alleluia.
T. Alleluia.
C. ou M. Louez le Seigneur : il est bon de chanter !
Fêtez notre Dieu : douce est la louange !
Lui qui guérit les cœurs brisés,
Lui qui bande leurs blessures. *(Ps. 147. 1,3)*
T. Alleluia.
7) EVANGILE
L. Evangile selon saint Luc (17. 11-19).
Louange à toi, ô Christ.
8) PSAUME DE MÉDITATION
T. Le Seigneur pardonne toutes tes offenses, il te guérit de toute maladie.
C. ou M. Il rachète à la fosse ta vie, il te couronne d'amour et de tendresse.
T. Le Seigneur pardonne toutes tes offenses, il te guérit de toute maladie.
(Ps. 103. 3-4)
9) PRIÈRE
C. Seigneur écoute ma prière,
T. Que mon cri parvienne jusqu'à toi.
C. Prions *(silence).*
Guéris les maladies de ton peuple, Seigneur dont la tendresse pour les pécheurs est celle d'un père pour ses fils, et puisque tu nous as rachetés de la fosse de la mort, notre âme te bénira, notre vie te glorifiera, par le Christ notre Seigneur.
T. Amen.
10) PRIÈRE LIBRE
11) NOTRE PÈRE
12) PSAUME FINAL
Psaume 148, antienne : Alleluia
13) BÉNÉDICTION
C. Que la bénédiction du Dieu tout-puissant, Père, Fils et Saint-Esprit, descende sur toi et y demeure à jamais.
T. Amen.

Bibliographie

Bible

GERHARD VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Band I : Die Theologie der geschichtlichen Ueberlieferungen Israels, Kaiser, Munich 1957, 472 pages.

Les œuvres classiques de la théologie de l'Ancien Testament traitent leur sujet d'une manière systématique ; ils parlent de la théologie, de l'anthropologie, de la sotériologie, de l'eschatologie, etc. Il y a là le grand danger de forcer les textes et de retrouver trop vite et trop facilement ce qu'on sait déjà par la dogmatique. On échappe surtout au fait que l'Ancien Testament est un récit, une histoire. On peut aussi ajouter un contenu à l'histoire religieuse d'Israël : le résultat théologique, comme le fait Otto Procksch. Mais a-t-on alors vraiment résolu le problème qui consiste dans l'union parfaite de la théologie et de l'histoire dans l'Ancien Testament ? La théologie d'Israël n'existe que sous forme d'histoire.

On a longtemps limité la recherche à l'aspect historique de la littérature d'Israël. Le grand maître de cette école analytique est Julius Wellhausen. On ne peut plus ignorer les grands résultats de cet énorme travail qui nous permet de voir comment les Ecritures sont nées. On peut aujourd'hui, avec assez de certitude, distinguer dans le pentateuque les quatre grandes sources littéraires. Mais on ne se demandait pas autrefois quelles étaient les intentions théologiques d'un texte qu'après avoir fait cette analyse. Alors intervint Hermann Gunkel. Il élabora l'histoire des formes littéraires. Il découvrit que chacune des formes stylistiques correspond à l'utilisation pratique d'un texte dans la vie du peuple saint. Si on trouve tel ou tel style de psaume on peut être sûr de se trouver dans la liturgie de telle ou telle fête, par exemple. L'analyse critique est désormais complétée par cette synthèse esthétique.

Mais il est désormais beaucoup plus difficile de trouver l'intention kérygmatique d'un texte, car pour cela il faut connaître le sens religieux des actes de la vie du peuple d'Israël. Et c'est là le point faible de Gunkel, car il fait en général trop vite des associations psychologiques entre les formes religieuses d'Israël et celles de l'Orient ancien. La paroisse risque d'être déroutée dans sa lecture de la Bible.

Il faut alors rentrer dans la Bible même, tout en connaissant l'histoire des religions autour d'Israël. Comment et pourquoi les auteurs bibliques ont-ils orchestré les traditions que nous pouvons distinguer par l'analyse, pour en faire tel ou tel complexe dont la destination nous est connue par la synthèse. L'intention kérygmatique alors ne peut être trouvée qu'à travers la découverte du but qui dirigea les auteurs bibliques dans la composition des textes qu'ils avaient eux-mêmes déjà trouvés comme tradition avant eux. Il faut découvrir non seulement leur but, mais encore davantage leur méthode. L'intention théologique se cache dans la méthode de la composition des traditions. C'est ainsi que von Rad nous apporte une lumière considérable sur les textes de l'Ancien Testament. Ces textes recommencent à vivre et à parler, à répondre. Il déplie par exemple l'hexateuque entier comme une suite de relations continuelles avec le "petit credo" de Deut. 6. 21-25 et 26. 5-10, qui représente le centre et la source de tout ce complexe immense.

Ce livre est l'œuvre brillante et mûre d'un théologien qui a fondé toute son existence dans l'Ecriture ; la langue en est fine et noble ; c'est une œuvre indispensable pour toute recherche postérieure dans ce domaine et d'une grande importance pour la prédication et la méditation dans la paroisse. Ici la subtilité scientifique est vraiment au service de l'homme qui cherche à entendre et à

comprendre la Parole de Dieu. Nous attendons avec impatience le tome II qui comportera la théologie des traditions prophétiques. Ce sera la grande épreuve de l'exactitude de cette théologie. Car la prophétie renverse la tradition historique, en l'accomplissant ; alors nous verrons si cette théologie est en effet une théologie de l'histoire, qui consiste dans l'attente du *filius Dei incarnandus*.

W. W.

JEAN-SAMUEL JAVET, *L'Evangile de la grâce*, Commentaire sur l'Evangile selon saint Luc, Labor et Fides, Genève 1957 (Commentaires bibliques 5), 282 pages.

Le nouveau volume qui enrichit la collection "Commentaires bibliques", possède toutes les qualités qu'on apprécie dans cette série : l'explication est simple, solide, destinée à la compréhension spirituelle du texte, et accessible à un public assez large. Mais ce commentaire de l'Evangile de Luc se distingue en plus, d'une part, par son langage extrêmement suggestif, par ce don qu'a l'auteur d'évoquer en peu de mots beaucoup de choses essentielles ; et d'autre part, par la maîtrise avec laquelle il a réussi à faire ressortir nettement partout l'intention de l'Evangéliste Luc, la pointe de la péricope. Ces deux qualités rendent ce livre particulièrement utile pour la préparation à la prédication et aux études bibliques, mais obligent en même temps à une lecture très attentive. A certains endroits, on jugera peut-être qu'un minimum de critique exégétique eût été nécessaire (par ex. dans le cas de la parabole de l'économe infidèle), mais il faut reconnaître qu'il importe avant tout que l'explication rende ce que Luc a voulu dire dans le contexte de tel ou tel passage, et que cette explication soit claire et persuasive en peu de mots. L'auteur a inséré dans son commentaire un grand nombre de belles citations (surtout de Calvin), toutes bien choisies et dont aucune ne donne l'impression d'être superflue. Naturellement un tel commentaire n'apporte rien de nouveau pour la discussion théologique et œcuménique. Sa valeur consiste plutôt dans une pénétration profonde du texte.

F. S.

HELMUT GOLLWITZER, *La joie de Dieu*, commentaire de l'Evangile de Luc, traduction de E. de Robert et J. Carrère, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel - Paris 1958, 331 pages.

Ce commentaire de l'Evangile selon saint Luc réunit en un seul volume deux livres édités séparément en allemand : un commentaire proprement dit des chapitres 1-21 et un recueil de prédications méditatives sur la Passion et la Résurrection. Cette dernière partie contient des pages admirables d'une très grande valeur spirituelle et d'une rare profondeur. Ces méditations ont été prononcées au cours de cultes du soir célébrés dans la paroisse de l'Eglise confessante à Berlin-Dalhem, où H. Gollwitzer était le successeur de Niemöller. Elles doivent certainement aussi leur profondeur simple et émouvante aux circonstances dans lesquelles elles ont été prononcées. On peut déjà les ranger parmi les classiques de la littérature chrétienne.

Le commentaire fait un peu penser à ceux des Pères de l'Eglise ou des Réformateurs. Il y a un vif intérêt pour le texte, mais en même temps une certaine liberté dans l'explication qui donne à ce commentaire tout son caractère personnel et direct. Comme pour les commentaires des Pères, on a l'impression d'être en face d'une œuvre non d'esclave mais d'homme libre en Christ. La soumission au texte n'est pas servile, mais au contraire une vraie pénétration spirituelle. Malheureusement le très bel allemand de l'auteur est extrêmement difficile à traduire ; là où le texte original est captivant par sa sobriété et sa sûreté artistique, le français de la traduction est souvent un peu fade. Nous regrettons aussi que l'on n'ait pas demander à l'auteur de combler pour cette traduction la lacune qui subsiste entre les deux parties : les versets 1-38 du chapitre 22 restent sans explication.

F. S.

HERMAN MERTENS, *L'hymne de jubilation chez les Synoptiques* (Mat. 11. 25-30 ; Luc 10. 21-22), Pontificia Universitas Gregoriana, Gembloux 1957, 79 pages.

D'une dissertation présentée à l'Université grégorienne, l'auteur publie ici des extraits de sa première partie et le dernier chapitre de sa seconde partie. Son étude porte sur un texte très controversé, dont il était nécessaire d'établir l'authenticité, avant d'en faire l'exégèse. Cette péricope doit-elle être déclarée inauthentique, en raison de ressemblances judaïques, johanniques, pauliniennes, hermétiques ou hellénistiques ? L'auteur conteste la plupart de ces ressemblances, et en tout cas leur importance ; et si l'aspect johannique est le plus marqué, va-t-on pour autant nier l'authenticité de ce texte, riche par ailleurs d'éléments synoptiques, mis en valeur par l'auteur ? Ce dernier conclut donc à l'authenticité de la péricope, en admettant l'éventualité de retouches rédactionnelles ; il montre par ailleurs que cette parole de Jésus se rapproche surtout de Dan. 2.23.

La seconde partie de cette étude (dernier chapitre de la dissertation) consiste en l'exégèse très précise et très détaillée du verset central de la péricope : Mat. 1.27. La paradosis, la connaissance réciproque du Père et du Fils, la personne du Fils, de même grandeur que celle du Père, et la souveraineté du Fils dans sa révélation : tels sont les thèmes de ce verset, passés en revue par l'exégète, qui s'est défendu de quitter le strict plan de sa discipline.

P.-Y. E.

FRANZ-J. LEENHARDT, *L'Epître de saint Paul aux Romains*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel - Paris 1957 (Commentaire du Nouveau Testament VI), 220 pages.

Les commentaires sur l'Epître aux Romains en français ne sont pas tres nombreux : depuis ceux de Godet et d'Oltramare, il n'y a eu que les ouvrages des Pères Lagrange et Viard. Pourtant cette épître est la plus importante de saint Paul et celle qui a joué le plus grand rôle dans l'histoire de l'Eglise. Le nouveau commentaire que le professeur Leenhardt en donne n'est donc vraiment pas de trop.

Cette épître de saint Paul ne réclame pas seulement un commentaire philologique et historique, mais demande en plus une explication qui entre dans tous les problèmes théologiques et éthiques posés par le texte ou par l'histoire de son exégèse. Dans la personne du professeur Leenhardt les éditeurs ont certainement trouvé celui qui pouvait le mieux répondre à cette attente. Le fruit de son travail est un volume extrêmement riche et bien construit, qui contient une exégèse solide et réfléchie. L'auteur ne s'est pas évertué à trouver des idées originales et ne fatigue pas le lecteur par de nouvelles hypothèses, mais s'efforce au contraire, tout au long de son commentaire, à donner une intelligence constructive du texte, sans préjugés, éclairée par l'ensemble de la révélation biblique et intéressant les chrétiens d'aujourd'hui.

Sur les circonstances dans lesquelles cette épître fut rédigée, et sur son but, l'auteur écrit des pages remarquables : « Avec son projet de porter son activité apostolique en Espagne, Paul ne se contente pas de prolonger son activité antérieure. Il va maintenant quitter la "province ecclésiastique" de Jérusalem. On ne peut pas supposer que l'hommage qu'il a tenu à porter à Jérusalem soit pour lui une façon de prendre congé de la communauté-mère. Néanmoins, le départ pour les terres lointaines de l'Espagne mettra une si grande distance entre Jérusalem et lui que l'apôtre ne pourra plus dire qu'il travaille "concentriquement" à partir de Jérusalem. C'est pourquoi il va écrire à Rome pour créer, avec l'Eglise de la capitale, ce lien de solidarité spirituelle et matérielle sans lequel la mission serait à la fois fausse et impossible » (p. 9). A la suite de J. Munck l'auteur souligne que l'Epître aux Romains est un écrit

missionnaire, né de la réflexion que Paul a pu faire pendant la halte à Corinthe sur son œuvre déjà accomplie et son œuvre projetée. Ce que l'auteur dit de l'idée centrale de l'épître est plus intéressant encore ; c'est selon lui le problème de l'Eglise. "Si Paul ne parle pas de l'*ecclesia* dans l'Epître aux Romains, il la suppose partout ; l'idée en inspire chaque page, et son texte fait plus qu'en parler, il la montre dans son devenir concret, à partir de la promesse et jusqu'à la consommation des temps" (p. 13). Cette thèse est ensuite éclairée par une comparaison très instructive entre l'Epître aux Romains et la première aux Corinthiens. La première ne contient pas une seule mention et même pas une allusion à la sainte cène, tandis que le baptême y occupe une place centrale ; il s'agit donc de l'Eglise qui devient, l'Eglise dans le moment de sa formation. L'autre épître par contre ne réserve aucune place à la justification par la foi, mais traite abondamment de l'unité et de la sainteté du corps du Christ et accorde beaucoup d'importance au repas du Seigneur ; ce sont là des problèmes posés par l'existence d'une Eglise déjà édifiée. Et l'auteur de terminer : "vérités complémentaires, on ne saurait assez insister sur ce point ; non point exclusives, ni davantage successives. Les théologiens de tradition protestante, sans aller jusqu'à les dire exclusives, ont déséquilibré ces vérités au profit de l'enseignement de l'Epître aux Romains" : ils devront reconnaître que cette épître "ne fait pourtant pas infidélité à la pensée constamment ecclésiastique de l'apôtre". "Les théologiens de tradition catholique, de leur côté, ont avantagé l'enseignement de l'Epître aux Corinthiens". Eux devront "reconnaître en toute sérénité la signification ecclésiologique de la justification par la foi" (p. 14). Mais une question reste encore : quel sens ont, dans cette optique de "l'Eglise qui devient" les chapitres 14 et 15. "On voit bien, à la façon dont il parle, que Paul n'écrit pas sur ce sujet en visant la situation locale. S'il aborde ce point, c'est poussé par la logique du problème qui est à l'arrière-plan de toute l'épître. La jeune Eglise qui se développe en Occident doit résoudre par une coexistence pacifique les difficultés soulevées par la confrontation des mentalités divergentes. C'est un problème plus théologique que pratique dont traite l'apôtre, ou plutôt c'est un problème pratique dont il traite abstraitement. "D'ailleurs, il rédige à Corinthe où ce problème a été brûlant il n'y a pas bien longtemps" (p. 194). Il n'est pas besoin de souligner combien l'Epître aux Romains, épître "dogmatique" par excellence, devient vivante et actuelle par cette interprétation missionnaire et œcuménique.

C'est naturellement impossible d'énumérer ici tous les points d'exclamation et d'interrogation qu'on pourrait mettre en marge de ce commentaire. L'exégèse que l'auteur donne des passages problématiques tels que 1. 18-32, 7. 7-25, chap. 9-11 et 13. 1-7, n'offre peut-être pas beaucoup de perspectives nouvelles, mais elle est toujours très sûre et très claire. Quant à la justification il écrit : « Elle est une parole de Dieu efficace... le croyant *est* une nouvelle créature. Il l'est, non de façon autonome, non "en lui-même", non dans sa "nature" ; il l'est cependant *réellement* dès lors qu'il est placé sous l'action de la grâce ; il l'est en raison de la relation efficace que Dieu a établie avec lui » (p. 34). L'insistance de l'auteur sur la signification de la doctrine du sacrifice est certainement nouvelle. Cette doctrine constitue selon lui l'arrière-fond des passages tels que 3.21 ss, chap. 6, 8.3 et 13, 12.11. Les mots "en son sang" (3.25) sont donc à "prendre pour une expression valable en elle-même, ce à quoi nous sommes encouragés par la signification très dense que la théologie sacrificielle donnait au sang répandu sur l'autel. L'aspersion de l'autel avec le sang constituait, après l'immolation elle-même et l'imposition de la main, le troisième élément essentiel du sacrifice. La vie du coupable, représentée par le sang de la victime, à laquelle il s'est associé très intimement, est transférée à Dieu et ainsi mise en état de recevoir les forces nouvelles que lui donnera la communion retrouvée avec Dieu" (p. 62). Ceci trouve ensuite son application dans l'exégèse du chapitre sur le baptême. "Comme le croyant israélite était associé à la victime sacrificielle qu'il offrait sur l'autel à sa place, le croyant est encore, et plus que jamais, associé à la victime sacrificielle que Dieu offre sur le Golgotha à sa

place et en sa faveur... Il est indispensable de garder présente à l'esprit cette théologie du sacrifice... pour comprendre les formules de ce chapitre..., car elles sous-entendent plus de choses qu'elles n'en disent. Lorsqu'il parle du baptême, l'apôtre évoque ce rite d'union qui rend le peuple solidaire de son chef et entraîne le croyant dans la destinée sacrificielle du Christ". Seulement "le croyant n'est plus dans le cas de s'associer par lui-même à la victime puisqu'il ne l'offre point. Il faut que *Dieu* l'associe, par une décision et par un acte singulier" (p. 90). Certes, la façon dont l'auteur repousse l'explication de la doctrine paulinienne du baptême par les cultes à mystères contemporains, est un peu facile, et le rapport qu'il voit avec la théologie sacrificielle n'est pas aussi explicite qu'il le voudrait ; mais ses idées sont pourtant fécondes et riches en perspective biblique (cf. Jean 17.19 et I Cor. 16.15).

Les exposés sur le péché originel (5.12 ss) et sur l'unité de l'homme avec la création (8.19 ss) nous ont déçus : à côté de la pensée audacieuse de Paul l'explication ici donnée paraît un peu trop prudente, même un peu fade. Nous avons aussi regretté que l'auteur ne fasse pas suffisamment entrer le lecteur avec lui dans la discussion actuelle, et qu'il ne s'explique souvent pas sur telle ou telle position prise. On aimerait qu'un tel commentaire soit dans ses notes aussi un guide pour orienter sur les opinions des autres.

Ce commentaire comble une grave lacune dans le domaine de l'exégèse en français. Nous devons donc une reconnaissance profonde au grand exégète qu'est le professeur Franz-J. Leenhardt. F. S.

JOSEPH BONSIRVEN, *Le Règne de Dieu*, Aubier, Editions Montaigne, Paris 1957 (Théologie, 37), 227 pages.

C'est surtout depuis l'assemblée oecuménique d'Evanston que l'on s'est rendu compte que même dans leur conception de l'eschatologie les chrétiens des diverses confessions diffèrent assez sensiblement entre eux. Ces différences ne sont pas des raisons de séparation, mais elles n'en sont pas moins caractéristiques pour autant. Aussi attendait-on avec intérêt l'exposé d'un exégète catholique romain sur l'eschatologie des Evangiles synoptiques. Quelle réponse donnerait-il aux vues assez pertinentes de tant de théologiens protestants, surtout allemands, sur ce sujet ? Que penserait-il de cette tendance actuelle à reconnaître dans l'aspect eschatologique la dominante du message néo-testamentaire ? Cette tendance, exprimée d'abord de façon excessive par des théologiens libéraux, a eu ensuite des répercussions considérables dans la théologie dogmatique du protestantisme fidèlement orthodoxe.

Malheureusement le livre du P. Bonsirven ne nous donne guère ce qu'on pouvait attendre de lui. Certes, nous y trouvons de nombreuses remarques intéressantes qui nous font admirer à nouveau la grande connaissance que posède l'auteur de l'arrière-fond judaïque du Nouveau Testament. Nous sommes heureux aussi qu'il nous explique un si grand nombre de textes synoptiques. Mais nous cherchons en vain une réponse *sérieuse* aux problèmes soulevés par l'eschatologie des Evangiles et remarqués, souvent à juste titre, par tant d'exégètes consciencieux. Bien sûr, la littérature est trop abondante pour qu'on puisse tout consulter, mais on est pourtant en droit de se demander s'il est juste de ne tenir compte d'aucun des ouvrages d'Ernst Lohmeyer, qui fut, avec son intuition si fine et profonde, l'exégète par excellence pour tout ce qui touche à l'eschatologie des Evangiles (cf. surtout son livre sur le Notre Père).

S'il est en effet dangereux de vouloir trop systématiser les données des des premiers Evangiles — tentation à laquelle bien des livres protestants ont

succombé, — il faut pourtant dire que dans le cas de cette étude un peu plus de système et d'ordre aurait été nécessaire pour que ressortent mieux les différents aspects de ce Règne de Dieu. Une telle méthode plus cohérente aurait aussi amené l'auteur à plus de profondeur, en particulier dans tout ce qui concerne la nouveauté du Royaume de Dieu (cf. les pages sur l'opposition entre Jésus et les Pharisiens). Il nous fait si peu saisir le vrai secret de l'enseignement du Christ, celui de la personne même du Maître ! Au lieu de parler du caractère "terriblement exigeant" de la morale du Royaume, il aurait été plus conforme aux Evangiles d'insister d'abord beaucoup plus sur le fait que ces commandements se réalisent dans la communion du Christ, qu'ils sont grâce par la promesse du Saint-Esprit. L'exégèse que donne l'auteur est toujours très intéressante, mais elle est un peu trop historique, trop "selon la lettre". L'explication de Matt. 5. 33-37 est significative : bien qu'instructive et solide, elle dégage peu l'essentiel auquel visait Jésus dans chaque exemple du Sermon sur la Montagne, la "conversion" du coeur, le *coeur* nouveau. Si dans chacune des antithèses de Matt. 5 on ne prend pas son point de départ dans le fait de la nouvelle alliance en Christ, de l'accomplissement de la Loi dans le pardon de Dieu et dans la régénération du coeur, on sera bien obligé d'en faire de nouveau de la morale humaine et de la casuistique. Parce que l'auteur reste trop attaché aux problèmes extérieurs que soulève la parole de Jésus (et qui certes sont de vrais problèmes), il dévie nécessairement à la fin de son explication, lorsqu'il exclut presque la valeur actuelle du commandement et qu'il ne sait plus pourquoi le Christ nous l'a donné. "Saint Paul et l'Eglise de tous les temps n'ont pas eu la témérité d'appliquer prématurément des directives formulées en vue du Règne idéal, de l'idéal messianique". En effectuant un rapprochement avec Matt. 7.1 il écrit : "Ce serait donc encore pour une société idéale que Jésus aurait porté cet interdit de juger" (p. 135 s).

Cette explication de Matt. 5.33 ss nous fait toucher du doigt le vrai problème de ce livre, celui du temps. L'auteur distingue trois temps du Règne de Dieu : avec la venue du Christ ce Règne est déjà inauguré, avec sa mort et sa résurrection commence un second temps, tandis que le troisième temps est celui du retour du Christ et de la restauration universelle. Cette distinction est simple et claire, bien qu'aussi un peu facile et peut-être insuffisamment respectueuse du secret de la présence du Règne. L'auteur fait des remarques intéressantes sur l'identification de ce Règne avec le ciel, "lieu actuel de la récompense des saints", et il montre comment cette identification explique pourquoi "beaucoup entendent les invitations à veiller de la parousie individuelle qu'est pour chacun sa propre mort" (p. 50). Un texte difficile comme Marc 9.1 s'applique donc, selon la distinction de l'auteur, au second temps du Règne, qui est celui de l'Eglise et de son extension extraordinaire sur la terre.

Cela nous amène à une troisième remarque. L'auteur a une conception très dynamique, presque évolutionniste du Royaume. Contrairement au messianisme juif "le Règne messianique chrétien est essentiellement dynamique, toujours se faisant et se perfectionnant : avouons que cette vue est autrement humaine, tenant compte de notre liberté militante qui subsiste tant que nous ne sommes pas associés à la divinité dans le ciel" (p. 31). Et ailleurs : "le Christ sait très bien que cette perfection n'est pas réalisable par décret, qu'elle demandera pour s'accomplir et s'établir, des siècles, des millénaires" (p. 146). Ces phrases nous déconcertent un peu, nous qui avons été souvent en réaction contre une certaine conception libérale, trop optimiste, du Royaume des cieux et de son "évolution" vers la perfection. Reconnaissons cependant la fraîcheur de cette vision et la part de vérité qu'elle contient. Le rapprochement Eglise-Royaume de Dieu s'impose de plus en plus dans la théologie protestante. Et ce dynamisme est en effet contenu dans l'existence même de la personne du Saint-Esprit. La vocation et l'activité missionnaire de l'apôtre Paul en sont une preuve. Paul lui-même conçoit d'ailleurs ce dynamisme de façon très incarnée, se réalisant dans la mission de l'Eglise, corps du Christ et plérôme (Eph.). Cependant notre critique demeure qu'en tout cela l'auteur n'a guère tenu compte du fait que le

Règne de Dieu passe par la croix. "*Regnavit a ligno Deus*". Si l'auteur avait intégré la croix dans toute sa vision du Royaume, son explication aurait été plus "spirituelle". Certes, la croix n'est guère mentionnée dans la "lettre" des textes synoptiques, mais les événements et les paroles des Evangiles restent incompréhensibles si on les détache de la personne du Maître et de son cheminement. C'est d'ailleurs ce que montrent les Evangiles dans leur construction toute tendue vers les chapitres finaux. Cette vue trop optimiste du Royaume des cieux explique peut-être aussi pourquoi le "discours eschatologique" de Jésus (Marc 13) ne reçoit pas dans son ensemble la place qui lui convient. Les Evangélistes l'ont pourtant placé juste avant la Passion. C'est toute cette fin du cheminement du Christ, ce Royaume de Dieu à Jérusalem, que l'auteur aurait dû mettre davantage en lumière. F. S.

C. H. Dodd, *La Bible aujourd'hui*, traduit de l'anglais par Francis Ledoux, Castermann-Maredsous, Tournai-Paris 1957 (Bible et Vie chrétienne), 171 pages.

Les éditions de Maredsous ont droit à notre reconnaissance pour avoir publié dans une excellente traduction francaise ce magnifique livre du professeur Dodd. Parmi tant d'ouvrages d'initiation biblique celui-ci se distingue particulièrement. Un style simple, extrêmement vivant et actuel, va de pair avec une grande rigueur scientifique et une parfaite maîtrise de la matière. De plus, à cette vraie actualité se joint ici un esprit très œcuménique, presque "classique". Il est significatif que ce livre d'un congrégationaliste ait pu être édité dans une série catholique et même avec l'*imprimatur*. C'est de nouveau un signe réjouissant de l'unité des chrétiens autour de la Parole de Dieu.

Mais ce qui fait surtout l'intérêt de cet ouvrage, c'est la vision que l'auteur donne de l'unité de la Bible. Cette vision ne paraît peut-être pas très nouvelle, mais ses conséquences n'ont pourtant pas encore suffisamment pénétré la simple lecture de la Bible, ni la théologie d'aujourd'hui. "Quand on commence à chercher le principe de l'unité, la première chose que l'on découvre, c'est que la totalité des divers matériaux est montée sur un fil unique, qui est le récit. Celui-ci nous offre une sorte de défilé de la vie humaine au travers des siècles, prenant naissance au royaume nébuleux du mythe et de la légende pour émerger dans l'histoire proprement dite. En approfondissant la question, on s'aperçoit que c'est l'histoire d'une communauté, d'un groupe social unique, au cours des nombreux stades de son développement. Les autres parties de la Bible se rattachent tout naturellement à ce fil principal du récit historique. Ainsi donc notre première approche de l'unité de l'ensemble, c'est de reconnaître que les diverses parties ont pour origine la vie d'une communauté consciente de la continuité de son histoire" (p. 10).

Cette vision historique et communautaire (ecclésiale) seule est assez large et conforme à l'Ecriture elle-même pour sauvegarder l'unité de la Bible entière sans la soumettre à un système dogmatique ou à un principe théologique. Elle incorpore très naturellement les notions d'Alliance et de Royaume de Dieu qui définissent le caractère de cette histoire. "L'histoire biblique a une signification profonde parce qu'elle est partout en contact avec la réalité fondamentale sous-jacente à toute histoire ou expérience humaines, à savoir le Dieu vivant dans son Royaume, et parce qu'elle se meut vers le point culminant où, conclusion définitive, le Royaume de Dieu descend sur les hommes" (p. 21). En effet, nous ne devons jamais oublier que tout dans la Bible tend vers l'accomplissement, vers l'eschatologie qu'il s'agisse de l' "eschatologie réalisée" ou de ce que nous attendons encore. "Le tout trouve son unité en s'accomplissant et, à la lumière de cet accomplissement, nous sommes invités à reconnaître tout du long la main de Dieu" (p. 22).

Parce que l'auteur unit si étroitement Bible et Eglise (cf. p. 13 sur le Canon), il arrive à une critique assez forte de la position protestante, critique d'ailleurs un peu sommaire et par conséquent injuste. "Les Réformateurs eux-mêmes connaissaient bien le schéma traditionnel (de l'interprétation de la Bible) et celui-ci ne gouvernait pas moins la théologie biblique de Calvin, par exemple, que celles des théologiens médiévaux. Mais en mettant la Bible à la disposition des ignorants, ils firent un pas fatal. Elle pouvait donc maintenant être lue, et elle le fut largement, "sans notes ni commentaires", sans la direction fournie par la tradition. Permettre et encourager cela, c'était admettre le bien-fondé du jugement personnel dans son interprétation. Entraînés par la controverse, les réformateurs furent conduits à aller plus loin qu'ils n'en avaient eu tout d'abord l'intention ; ils revendiquèrent pour la Bible entière, sans aucune discrimination, en elle-même et par elle seule, exposée comme elle l'était maintenant à toutes les erreurs possibles de l'interprétation personnelle, une autorité absolue..." (p. 29). Il est curieux de voir ensuite comment cette même vue historique et ecclésiale conduit l'auteur à une appréciation très positive des méthodes critiques nouvelles. "Classez les documents dans leur ordre correct est le premier pas vers leur étude intelligente comme annales d'un processus historique, et nous avons vu que c'est bien là ce que constitue la Bible. En fait, il n'est pas exagéré de dire que la critique biblique pare à la confusion qui suivit la Réforme, au cours de laquelle se perdit pour une bonne part l'unité autrefois imposée par le schéma traditionnel ; elle le fit en imposant à la Bible une nouvelle unité, celle d'une chronologie établie de la succession des événements et des mouvements de pensée" (p. 32). Selon cette approche critique et historique "nous laissons donc les auteurs parler pour leur propre compte et donner leurs propres réponses à leurs propres questions". Certes, "la méthode allégorique, pour autant qu'elle ne dépasse pas certaines limites, est parfaitement justifiée et son emploi très légitime ; ...dans certaines parties de la Bible la signification littérale des mots ne répond pas à celle qu'a voulue l'auteur ; là, une insistance bornée sur le sens littéral fera obstacle à une compréhension exacte". Mais "c'est une bonne règle, quand on essaie de comprendre la Bible de n'avoir recours à une explication symbolique et allégorique pour aucun passage (...) sans avoir d'abord établi des conclusions en partant du sens littéral, même s'il paraît choquant : ce sens qui choque peut justement provoquer dans l'esprit la tension grâce à laquelle on atteindra souvent la vérité" (p. 24 et 26).

Nous pouvons appliquer ces remarques tout particulièrement à la prière chrétienne des psaumes. On impose souvent tout de suite l'interprétation christologique. On peut se demander cependant si elle ne devrait pas plutôt être intégrée à cette optique historique et ecclésiale qui est en même temps plus simple et plus complète. Cherchons d'abord ce qui nous unit au psalmiste et mettons-nous avec lui dans le grand courant de l'histoire de ce peuple de Dieu sur la terre pour prier les psaumes à notre moment de cette histoire, c'est-à-dire sous le ciel ouvert du Royaume de Dieu inauguré en Christ. L'interprétation christologique se fera alors tout naturellement, Christ étant comme Messie représentant du peuple de Dieu, et l'Eglise n'étant peuple de Dieu que parce qu'elle est en Christ (cf. p. 77, 78).

Cette vision historique et communautaire détermine aussi entièrement la façon dont l'auteur expose la naissance et le développement de la littérature de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Il s'attaque ici avec une grande liberté aux problèmes si difficiles du mythe et de la légende (cf. p. 61 et 116). Les remarques sur ce sujet nous paraissent également très réussies et extrêmement instructives. Le livre se termine sur deux chapitres traitant de l'actualité de la Bible au regard des problèmes de notre temps et de sa signification dans nos existences individuelles. L'auteur n'a malheureusement pas éclairé pour le lecteur le vrai sens actuel de l'Apocalypse.

On ne saurait assez recommander ce beau livre. C'est un guide herméneutique bien plus sûr que tant d'ouvrages compliqués. Il intéresse aussi bien

des théologiens que des laïcs. Une vision aussi juste met tout à sa place. De plus ce livre est rempli de belles formulations et de précieuses remarques de détails. Citons à titre d'exemple cette parfaite définition de la loi au sens biblique. "On pourrait définir ce terme de loi comme une interprétation du caractère de Dieu et de ses relations avec les hommes, en fonction de ses exigences morales. Il s'ensuit que la Loi du Christ est essentiellement une interprétation, en fonction d'une obligation éthique, du caractère de Dieu tel qu'il est dévoilé dans la personne et l'œuvre du Christ" (p. 86).

F. S.

M. Delespesse, A. Turck, Th. Maertens, *Fichier biblique*, première et deuxième séries, Apostolat liturgique, Abbaye de Saint-André, Bruges 1956 et 1957 (Paroisse et Liturgie, collection de pastorale liturgique, 20 et 27), 400 et 380 frs français.

Voici un travail très utile, un vrai service pour les pasteurs. Sous forme de larges fiches (demi-feuille), ces deux premières enveloppes nous offrent déjà plus de quatre-vingt-dix fiches, clairement disposées et imprimées. Un classement par lettres et par chiffres ordonne le fichier selon les sujets généraux (A. Dieu, B. Le Christ...) et selon les sujets particuliers (A. 1. Dieu vivant, 2. Dieu Trinité, B. 1. Christ, nouvel Adam, 2. Fils de l'homme...). Chaque fiche comprend tout d'abord un "Motif général" : synthèse de théologie biblique qui pourra servir de guide à la lecture de la fiche ou de schéma pour l'organisation d'une étude biblique sur le sujet ou d'une prédication. La première colonne mentionne les textes intéressants. Ils sont généralement classés d'après un ordre logique, mais on a veillé à maintenir, autant que possible, un ordre chronologique, afin de faire apparaître la progression du thème à travers la Révélation. Le deuxième colonne contient un commentaire succinct du texte, donnant l'essentiel de sa doctrine ou levant une difficulté exégétique. La troisième colonne est réservée aux notes personnelles de lecture. Une fois de plus se vérifie que tout travail fidèlement biblique est également œcuménique. Les pasteurs et fidèles de toute confession pourront bénéficier du service de ce fichier. Telles fiches, sur la "Liturgie céleste" (D. 30), sur le "Sacerdoce des fidèles" (D. 35), sur la "Fête de Pâques (A. T.)" (D. 60) sont très remarquables. Telle autre peut se ressentir de discussions actuelles délicates et être moins au point, comme par exemple celle sur la "Confirmation" (D. 16). Souhaitons que chaque année ce fichier s'augmente et soit largement répandu. G. H.

Théologie ancienne

Michel Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Le Seuil, Paris 1957 (Patristica sorbonensia 1), 476 pages.

Cet ouvrage est le premier d'une nouvelle collection, lancée par une équipe de patrologues de la Sorbonne autour de H. I. Marrou. Collection savante, vouée

à l'histoire de la pensée dans le christianisme des premiers siècles, en un travail qui sache recourir à toutes les ressources de la science historique, sans tomber dans l'érudition pure et fragmentaire. La collection en effet se veut au service d'un travail de synthèse sur de vrais et vastes problèmes ; elle s'attachera d'autre part à montrer ce qui, dans la pensée des Pères, demeure vérité féconde pour nous.

Cet ouvrage paraît bien répondre au but et aux exigences de la collection, tels que les présente H. I. Marrou dans sa préface. On a beaucoup parlé du platonisme des Pères, remarque M. Spanneut, mais on a négligé d'étudier l'influence du stoïcisme, extrêmement répandu jusque vers 250, sur la pensée chrétienne des premiers siècles. Il s'agit de combler cette lacune. Pourquoi limiter le sujet en partant de Clément de Rome et en s'arrêtant à Clément d'Alexandrie ? Parce que, — abstraction faite du problème des contacts entre le stoïcisme et les auteurs bibliques, — les Pères apostoliques n'ont pas subi l'influence stoïcienne, à part Clément de Rome, dans sa doctrine de l'impassibilité de Dieu, et dans sa manière de parler de l'harmonie du monde. D'autre part, dès 230, le néo-platonisme fait irruption, et Clément d'Alexandrie se situe, dans l'évolution de la pensée chrétienne, au passage de l'influence stoïcienne, particulièrement rationaliste, à l'influence plus spirituelle du platonisme.

Après une première partie, consacrée à l'étude du problème général du stoïcisme dans son rapport avec la théologie des Apologètes et des Pères du IIe siècle et du début du IIIe, l'auteur, dans une connaissance très approfondie de leurs œuvres, consacre successivement à leur doctrine de l'homme, de Dieu, du monde, les trois autres parties de son livre. Encore que la philosophie des Pères ne soit jamais seulement stoïcienne, l'auteur conclut à une influence prépondérante du stoïcisme pendant la période qu'il étudie, à une véritable étape stoïcienne dans le développement de la pensée chrétienne. Cette influence peut être inconsciente, mais elle est aussi souvent réfléchie, sérieuse ; seulement terminologique parfois, elle peut aboutir aussi à des transpositions, à des adaptations, et même à des adoptions de thèmes stoïciens par les Pères, ces derniers étant par ailleurs tout imprégnés de cette philosophie de l'unité ; ils en connaissent les théories des vieux maîtres, enseignés d'une manière passablement figée dans les écoles, et ils en ont aussi une connaissance plus vivante, notamment pour la morale, par le milieu où ils vivent.

C'est sur la doctrine de Dieu que l'influence est la moins profonde ; elle intervient pourtant dans l'idée d'un Dieu impassible et rationnel, et surtout elle entraîne avec elle une théorie de la connaissance de Dieu à partir du monde et des preuves rationnelles. De la doctrine stoïcienne du monde, les Pères ont retenu certains éléments, notamment l'harmonie du monde, une grande proximité entre esprit et matière, un finalisme souvent naïf et optimiste. De l'anthropologie stoïcienne, ils ont gardé une conception fondamentalement moniste de l'homme, une morale et une ascèse d'apathie et de détachement.

Pourquoi cette influence si nette, à telle période de la pensée chrétienne, d'une philosophie de l'unité : unité entre Dieu et le monde, harmonie du monde, unité entre le monde et l'homme, unité de l'homme ? Certes la culture de cette époque explique en bonne partie la tendance stoïcienne des Pères, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. Mais cette tendance est aussi imputable à la destination de leurs œuvres : soit œuvres d'apologétique, qui doivent se situer sur le plan philosophique, rationaliste, de ceux auquels elles s'adressent ; soit œuvres de défense contre l'hérésie, c'est-à-dire essentiellement contre le gnosticisme. Or, par son dualisme foncier, le gnosticisme est un anti-stoïcisme ; aussi, contre l'hérésie, le stoïcisme ambiant fournit-il aux Pères des termes, des thèmes, et souvent un cadre de pensée, avec les avantages et les dangers que cela comporte.

Nul doute que cet ouvrage remarquablement travaillé, dont nous n'avons donné qu'un trop bref aperçu, ne constitue une contribution capitale à notre connaissance des premiers Pères. En le lisant, il importe cependant d'en avoir les limites et l'angle de vue présents à la mémoire, comme le rappelle l'auteur.

On ne saurait parler du stoïcisme des Pères, en oubliant que ces derniers ont subi d'autres influences philosophiques, et surtout qu'ils étaient d'abord chrétiens. P.-Y. E.

MICHEL MESLIN, *Benoît de Nurcie*, Editions ouvrières, Paris 1957 (Eglise d'hier et d'aujourd'hui), 127 pages.

De cette collection, dont nous avons dit (cf *Verbum Caro* 44, p. 384-5) le bien qu'il faut penser, signalons le dernier volume paru, un "saint Benoît" qui répond parfaitement aux exigences que s'étaient fixées les éditeurs : à l'usage des laïcs, une présentation sérieuse, mais vivante de tel Père, la mise en valeur de la réponse de la foi, donnée à telle époque par un chrétien marquant, et un choix de textes. A part quelques citations de Cassien et de Cassiodore, l'auteur a puisé, pour son choix de textes, dans les Dialogues de Grégoire le Grand sur saint Benoît, et dans la Règle de ce dernier. P.-Y. E.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique : La Charité* (Tome troisième), trad. française par V. Vergriete, notes et appendices par H. D. Gardeil, Le Cerf, Desclée et Cie, Paris - Tournai - Rome 1957, 435 pages.

Signalons la parution de la troisième partie du traité de la charité, dans l'édition de poche de la "Revue des Jeunes" (*S. Th.* 2a 2ae, q. 34 - 46) : étude des vices contraires à la charité, du précepte qui la prescrit, du don qui la sert : la sagesse. Comme d'habitude dans cette édition, nous avons ici le texte latin et sa traduction, d'abondantes notes explicatives, et, dans le cas particulier, trois notices importantes, dont l'une consacrée aux conditions de la "guerre juste", telles que les définit saint Thomas, — qui sur ce point synthétise les données traditionnelles de saint Augustin.

Il ne sera pas inutile en notre temps de rappeler que, si les Pères, et à leur suite la scolastique, ont admis la possibilité d'une guerre juste, c'est dans des normes très précises : a) seul le Prince, c'est-à-dire le détenteur du pouvoir publique, qui n'a pas instances supérieures auxquelles en référer, a le droit de glaive (cf Rom. 13. 3-4) et peut décider de la guerre ; b) cette possibilité ne vaut que dans le cas de la justice à rétablir et d'une faute à punir en vue du bien : la repentance du fauteur de guerre, ou en tout cas sa mise hors d'état de nuire à nouveau ; c) et l'on ne saurait agir que dans une intention droite, c'est-à-dire que l'on voudra et dirigera la guerre uniquement en vue de la paix à rétablir, dans l'amour et la justice. — Il faut enfin remarquer que, pour saint Thomas, qui envisage la guerre parmi les vices contre la charité, la paix — et, dans le cas extrême, la guerre en vue de la paix — relève d'abord de la charité, et secondement seulement de la justice. Aucune guerre a-t-elle jamais rempli strictement toutes ces conditions, pouvant ainsi porter le nom de "guerre juste" : c'est la question que l'on se pose en lisant saint Thomas.

P.-Y. E.

PETER WALSER, *Die Prädestination bei Heinrich Bullinger*, im Zusammenhang mit seiner Gotteslehre, Zwingli, Zurich 1957 (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Band 11), 288 pages.

Il est curieux que nous possédions si peu de monographies sur la théologie de Bullinger, car il fut le successeur de Zwingli au *Grossmünster* de Zurich et l'un des membres les plus influents de la seconde génération des réformateurs, de cette génération d'organisateurs et de systématiciens qui avait la tâche difficile d'approfondir et de pratiquer les grandes intentions des premiers. Bullinger fut un directeur spirituel, un homme d'unité, de paix ; il fut un intermédiaire. Il eut cependant des opinions très personnelles, mais les pratiqua à la mesure de l'intelligence pastorale. De plus, il est l'auteur de la *Confession Helvétique Postérieure*, lien entre les réformés de Suisse, du Palatin, de Pologne, de Hongrie, d'Angleterre, d'Ecosse et de France. L'étude de Bullinger permet de détruire bien des préjugés sur la confession réformée.

Moins sévère que Calvin, Bullinger place la doctrine de la providence avant celle de la prédestination, ce qui lui permet de souligner la consolation de l'Evangile et de ne parler qu'en deuxième lieu de la loi, de la colère et de la damnation. Il se refuse à faire des spéculations sur l'origine du péché ; il préfère parler d'une permission de Dieu qui laisse aller les hommes qui refusent le salut (Rom. 1).

Tout cela fait de lui un excellent interprête œcuménique. Son point de vue eschatologique, surtout dans ses prédications sur le prophète Daniel, nous apparaît comme très actuel. La providence s'accomplit dans la vision de l'agneau sur le trône de Dieu.

Bullinger est en même temps un humaniste modéré. Cela explique certaines souplesses discutables de la *Confession Helvétique Postérieure*, particulièrement dans la doctrine de la sainte cène ; mais par la même occasion, cet esprit de liberté autorise à la confession réformée une réflexion nouvelle et actuelle.

L'exposé de Walser est très objectif et modeste. Il montre bien clairement le danger de la position réformée qui voit dans la foi individuelle le signe de l'élection. Cependant Bullinger lui-même maintient fermement la nécessité et la consolation des moyens de salut : parole, sacrement et ministère ecclésiastique. Il maintient cette position à travers tous les troubles et combats dogmatiques de son époque et de sa vie. Les pensées de Bullinger, concentrées dans la *Confession*, indiquent "à tous les ouvriers de l'unité chrétienne une méthode à suivre, parce qu'elle est née du dialogue d'un grand chrétien avec son Dieu, en présence de la mort" (A. Bouvier). W. W.

Théologie contemporaine

Verkündigung und Forschung, Theologischer Jahresbericht 1956-57, Band I, Lieferung 1-2, en collaboration avec W. Holsten, W. Jannasch, E. Käsemann, G. von Rad, E. Schlink, édité par E. Wolf, Kaiser, Munich 1957, 160 pages.

Le complexe et grand rapport de la "Société pour la théologie évangélique" sur les publications théologiques dans toutes les disciplines est un bon exemple de travail en commun. Voici exactement le but de ce livre : communiquer de manière plus efficace les résultats des études faites par tel ou tel, faire connaître plus largement telle ou telle évolution ou danger, bref, guider vers une commu-

nauté de biens spirituels entre théologiens. Tout cela est fait par des spécialistes de premier ordre dont le raisonnement est digne de confiance. On lit ce livre comme on regarde le plan d'une ville qu'on se met à explorer et à visiter — ou d'un pays où on est sûr de trouver un trésor.

W. Holsten nous informe des publications du domaine de l'histoire des religions, A. Lehmann de celles de la mission chrétienne. Une équipe dirigée par E. Wolf n'est généralement pas un groupe irénique ; on le remarquera bien douloureusement en lisant la recension des livres liturgiques, élaborée par W. Jannasch. Il y règne un esprit très barthien dans le mauvais sens et pas du tout œcuménique. Tous les essais des membres de la *Michaelsbruderschaft* par exemple subissent un examen très dur. F. Vorster fait un rapport aussi critique que sobre sur les livres contenants des prédications, des préparations et des méditations ; et, dans un article à part, il traite de l'important livre des prédications de Rudolf Bultmann. Le jugement de Vorster est positif et plein de reconnaissance, bien qu'il soit obligé de remarquer : "On ne se heurte plus aux faits (c'est-à-dire aux prodiges dans l'Evangile, par exemple). Mais on n'est pas tenu par eux non plus" (p. 58). W. Jannasch étudie encore les publications sur la mission intérieure et les œuvres ecclésiastiques.

Il faut souligner le grand mérite de Gerhard Gloege qui nous donne une vue générale de tout le problème de l'*"Entmythologisierung"*. Il nous fraie un chemin à travers cette brousse impénétrable et nous dit où trouver les véritables bienfaits et les vrais dangers. Il nous met en garde contre un théoréticisme abstrait comme contre un fondamentalisme primitif et mal réfléchi.

W. Hahn nous invite, dans son style très clair, à distinguer entre la science profonde et la religiosité non biblique dans la psychologie complexe de C. G. Jung. M. Bührig a très peu de sympathie pour toutes les œuvres qui traitent des relations entre homme et femme, qui frisent la "spéculation". Ce qui reste, après élimination, n'est pas plus attrayant que la maigre littérature traditionnelle protestante sur ce sujet. Pourtant on a beaucoup travaillé dans ce domaine. H. Wehrhahn enfin fait un rapport sur le droit ecclésiastique, H. Ehrenberg sur Pascal, et R. Rendtorff et H. Conzelmann sur les disciplines exégétiques. Il y a bien des découvertes à faire dans ces domaines. Mais nous attirons encore tout particulièrement l'attention des lecteurs sur une recension un peu perdue et cachée, sans titre, dans laquelle le jeune spécialiste de la question de l'*"analogia entis"*, W. Pannenberg, écrit sur l'ouvrage d'Hampus Lyttkens, *The Analogy between God and the World, An Investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquino.* Il montre que ce n'est pas l'analogie de la proportionalité qui est significative pour Thomas, mais plutôt l'analogie causale (*analogia attributionis*, comme on dit en général), et que cette analogie propre à Thomas vient non pas d'Aristote, mais de l'ontologie du néo-platonisme *(neuplatonische Ontologie)*. Pannenberg montre très intelligemment où il faut chercher les sources de l'appareil terminologique de saint Thomas.

W. W.

A. M. Henry, *Morale et vie conjugale*, Le Cerf, Paris 1957, 239 pages.

Voici un livre remarquable à plus d'un point de vue. Le P. Henry, ici comme ailleurs, dans sa fidélité à saint Thomas, a le souci de redonner leur sens dynamique et personnaliste et leur cohésion, à des expressions, des thèmes et des distinctions classiques de la scolastique. Et celle-ci, qui pouvait nous sembler inévitablement chosiste et morte, redevient un instrument vivant et précieux pour parler de la foi et de la vie chrétiennes. Un instrument quelque peu technique cependant, aussi ce livre demeurera-t-il souvent difficile pour

beaucoup. Pourtant le laïc cultivé ou persévérant, et en tout cas le pasteur, auront raison de lire ces pages ; les traités de morale conjugale ne sont pas si nombreux chez nous, et de toute manière on trouvera dans celui-ci avant tout une morale comprise comme la vie de la foi, nourrie et soulevée par la grâce ; une morale de la grâce, non de la loi.

Ce souci d'une morale vivante, dynamique, apparaît déjà dans les titres des chapitres. L'auteur a pris comme plan de son livre d'abord les trois vertus théologales, puis les quatre cardinales. Mais la vertu n'est pas une chose, elle est un dynamisme, un don du Saint-Esprit, et, en nous, une tendance libre et joyeuse. Aussi l'auteur intitule-t-il ses chapitres : "croire" (où sont remarquablement indiqués les rapports entre la foi théologale et la foi conjugale), "espérer", "aimer" ; "être intelligents dans l'action" (la vertu chrétienne de prudence consistant à être intelligent selon Dieu), "chercher la justice", "être réellement chastes", "être aimables, patients, répandre inlassablement le bien" (dans le chapitre de la force sont ainsi rassemblées les vertus d'une vie commune, militante, missionnaire).

Le chapitre sur la justice est complété de deux autres chapitres ; l'un sur "la loi et la grâce", où il est traité de l'obéissance, et, avec une grande pénétration des fonctions diverses des époux : l'autorité de l'homme et la soumission de la femme, qui sont toutes deux grâces de Dieu et se vivent dans le don mutuel. L'autre chapitre, sous le titre de "comment nous relier à Dieu en famille", traite de la piété familiale, d'une manière peut-être un peu courte.

Quant au chapitre sur la chasteté, il conçoit cette dernière comme "une possession gracieuse et ferme de nos dynamismes passionnels relatifs à l'amour sexuel" (p. 105), et non comme une crainte, une ignorance ou une extinction de tout désir charnel. Ce chapitre est suivi et complété par deux autres chapitres : "intimité et fécondité", "de certaines difficultés et de certains drames". Le premier de ces titres introduit l'exposé d'un principe ferme concernant la double fin du mariage ; le second montre que ce principe n'est pas asséné sur la tête des chrétiens pour les jeter dans le désarroi, mais leur est donné comme un but vers lequel ils ont à marcher — même si le péché les fait tomber — avec toutes les forces de foi, d'espérance, de charité, de prudence, de chasteté que Dieu leur donne. En se complétant, ces chapitres nous montrent comment la rigueur de l'Eglise romaine à l'égard des moyens contraceptifs et des théories modernes de la limitation des naissances, se confronte elle-même avec la réalité, souvent inextricable, de la vie, et prend celle-ci au sérieux, sans accepter cependant de s'y aligner.

L'amour conjugal est un don mutuel, possible seulement s'il est d'abord un don de Dieu, le don multiforme du Saint-Esprit. C'est ce qu'exprime le dernier chapitre ("le don et les dons") d'un livre qui doit retenir l'attention.

P.-Y. E.

MANFRED MEZGER, *Die Amtshandlungen der Kirche als Verkündigung, Ordnung und Seelsorge*, Band I : Die Begründung der Amtshandlungen, Kaiser, Munich 1957, 274 pages.

M. Mezger, qui fut longtemps pasteur de paroisse et qui est maintenant professeur de théologie pratique à Berlin, nous donne un manuel où se trouvent réunies la théologie systématique et la pastorale de la communion des malades, du batême, de la confirmation, de la conversion, du mariage, de la confession, de l'enterrement, de l'ordination, de l'installation et des actes d'inauguration. Nous voyons que la pastorale ne se sépare pas du tout de la dogmatique. L'une sort de l'autre d'une manière organique, sans qu'il faille retrouver tous les actes

pratiques de l'Eglise dans l'Ecriture sainte ou dans les principaux dogmes. Dans ce premier tome, Mezger pose le fondement systématique du baptême et propose sa méthode. Le livre peut devenir une grande aide pour l'étude et pour le pasteur dans sa paroisse. C'est un ouvrage qui évite les nouveautés de nature dogmatique ou liturgique, comme il est juste pour une œuvre de ce genre qui doit servir partout, servir et non exciter. Pourtant on souhaiterait parfois un peu plus de raisonnement, comme par exemple pour les relations entre baptême et confirmation. Mais il faut se réjouir d'un livre si bien fait, de citations riches et correctes, d'indications exactes, bref d'un livre achevé.

W. W.

REGINALD H. FULLER, *What is Liturgical Preaching*, SCM Press, Londres 1957 (Studies in Ministry and Worship), 64 pages.

Les Editions SCM Press ont lancé, en Septembre 1957, une nouvelle collection théologique, intitulée *"Studies in Ministry and Worship"*, et dirigée par le Dr. G. W. H. Lampe, professeur de théologie à l'Université de Birmingham. Cette collection semble appelée à un certain avenir dans les pays anglo-saxons, où la théologie pastorale est un domaine encore peu étudié et exploité. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle SCM Press se propose de publier surtout, au cours des années qui viennent, des ouvrages de théologiens du Continent et des Etats-Unis. Citons quelques titres annoncés, à paraître dans la même collection : *Christ our Passover : The Liturgical Observance of Holy Week*, par John T. Martin ; *Liturgical Renewal : Studies in Catholic and Protestant Developments on the Continent*, par J. D. Benoit ; *Confession* et *Marriage and Celibacy*, par Max Thurian.

Dans l'ouvrage présenté ici, l'auteur, professeur au Séminaire théologique d'Evanston, s'en prend aux cercles anglicans qui, sous prétexte de se montrer "catholiques", prétendent qu'il faut se rendre à l'église pour "donner" et rejettent, en conséquence, la prédication comme étant l'apanage humaniste et subjectif des non-conformistes qui vont à l'église pour "recevoir". Or, pour R. H. Fuller, "recevoir" dans le sermon, mouvement descendant des cieux à la terre, et "donner" dans la réponse de l'action liturgique, mouvement ascendant de la terre aux cieux, sont les deux actes inséparables du culte de l'Eglise. Il ne peut y avoir de sermons sans liturgie, car alors il n'y a pas édification de l'*ecclesia*. Il ne peut pas non plus y avoir de liturgie sans que la Parole soit au moins lue, et prêchée le plus souvent possible, en tout cas le dimanche. D'où la nécessité du sermon liturgique dont la raison d'être fut l'objet de conceptions diverses, exposées et critiquées tour à tour par l'auteur, car aucune de ces conceptions ne le satisfait pleinement. C'est à la lumière des Ecritures qu'il établit que le service de la Parole est une partie intégrante de l'Eucharistie, adoptant d'ailleurs le point de vue d'Oscar Cullmann. Puis il distingue entre les trois types de ministère de la Parole trouvés dans le Nouveau Testament : le *kerygma*, prédication missionnaire ; la *paraklesis*, approfondissement du *kerygma* ; et la *didachè*, instruction des prosélytes et des catéchumènes. La "prédication liturgique" correspond à la *paraklesis* de la classification du Nouveau Testament. Il suffit alors de remarquer que le sermon est une partie normale du service de la Parole pour atteindre à sa véritable raison d'être. En effet, le rôle du sermon est d'extraire de la lecture scripturaire le contenu essentiel de l'Evangile afin de parvenir à la proclamation de l'acte central de Dieu en Christ qui y est contenu ; et cet acte central servira de substance à la prière d'action de grâces. Cette recherche de l'acte central de Dieu en Christ est

rendue possible par la récente réaffirmation de l'unité fondamentale du Nouveau Testament, qui trouve son fondement dans le *kerygma*. Les épîtres (dans lesquelles l'auteur fait une distinction entre les épîtres doctrinales et les épîtres éthiques), l'Evangile et l'Ancien Testament sont ensuite étudiés séparément en vue de déterminer, en chaque cas, la méthode à employer pour parvenir au *kerygma* contenu dans toute péricope de l'année liturgique. Ainsi le prédicateur établira la base de son sermon liturgique à partir de laquelle il pourra édifier sa communauté. De nombreux exemples pratiques concrétisent, pour chaque cas, la méthode préconisée.

Souhaitons à la collection *"Studies in Ministry and Worship"* et à son directeur, le Professeur Lampe, le succès que devrait lui assurer la publication d'ouvrages solides et intelligents tels que celui-ci. G. H.

DAVID M. PATON, JOHN T. MARTIN, *Paragraphs for Sundays and Holy days*, SCM Press, Londres 1957, 127 pages.

Ce petit volume propose une brève méditation pour chaque dimanche de l'année et chacune des fêtes de saints bibliques célébrés par l'Eglise anglicane. Lors d'une célébration eucharistique non chantée, comme en connaît l'Eglise d'Angleterre, le sermon est disproportionné, et pourtant il ne faut pas séparer le Sacrement, de la Parole. La meilleure solution semble donc être la brève méditation biblique concentrée et lue. Les exemples donnés ici sont excellents. La lecture des méditations pour les fêtes des saints permettra à des réformés de mieux comprendre le sens authentiquement chrétien de ce genre de "mémorial". Notons qu'aucune de ces méditations ne dépasse une page (une exception : Noël à minuit). Un effort semblable serait le bienvenu en français. Certes nous avons beaucoup de ces livres de méditations, et plusieurs sont excellents, mais nous manquons de textes intégrés au mouvement de l'année liturgique, suffisamment brefs et modernes pour être lus dans un service de sainte cène sans prédication. M. T.

Histoire et sociologie religieuses

ADRIEN DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Tome I : De la Révolution à la IIIe République, Tome II : Sous la IIIe République, Flammarion, Paris 1948 et 1951 (Collection "L'Histoire"), 528 et 691 pages.

Destin du Catholicisme français, 1926-1956, Flammarion, Paris 1957, 493 pages.

Nous adressant aussi à un public de laïcs dans l'Eglise, nous ne croyons pas sortir de notre rôle en signalant ces deux livres d'A. Dansette. D'une lecture facile, sauf peut-être certaines longueurs par ailleurs nécessaires au sujet des mouvements d'action catholique dans le second livre. D'un intérêt soutenu, les

pages d'A. Dansette sont celles d'un homme qui aime son sujet et le connaît bien. Il paraît difficile de penser que l'on puisse parler aujourd'hui du catholicisme français sans avoir lu ces pages.

Le premier livre, en deux tomes, nous montre l'Eglise catholique au travers de ce XIXe siècle tragique : comment "les pauvres" sont progressivement sortis de l'Eglise, comment l'Eglise a réagi après la révolution française et en contact avec le rationalisme florissant.

Le second livre *"Destin du Catholicisme français"* se défend — à juste titre — d'être déjà une "histoire" : la période est trop proche de nous pour être déjà la proie des historiens. Mais tous les grands faits récents qui sont à la mémoire de chacun s'y retrouvent déjà replacés dans une synthèse, qui se sait contestable. On regrette que dans cette synthèse il ne soit pas fait la place qui lui revient à tout le mouvement œcuménique dans le catholicisme français actuel : mouvement de prière pour l'unité, rencontres avec les protestants, tout l'apostolat de l'Abbé Couturier. Pour n'être pas encore très visible, ce travail a une influence considérable sur le développement du catholicisme français. Espérons que dans une nouvelle édition A. Dansette utilise le magnifique ouvrage du R.P. M. Villain sur l'Abbé Couturier et le mouvement œcuménique.

J.-D. C.

GABRIEL LE BRAS, *Etude de Sociologie religieuse*, Tomes I et II, Presses Universitaires de France, Paris 1955 et 1956, 818 pages.

Les travaux du professeur Le Bras sont trop connus pour qu'il soit nécessaire de les présenter longuement. Il nous semble cependant que la connaissance sociologique des faits religieux prend une place grandissante du fait de sa nécessité de mieux en mieux ressentie. Comment s'adresser collectivement à une entité humaine sans en connaître les réactions sociologiques actuelles et passées ?

Le premier tome que nous signalons aujourd'hui porte le sous-titre : "Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises". C'est un effort pour rassembler les études statistiques et historiques, les synthèses et les explications qui concernent la pratique religieuse dans la France rurale. Un travail méticuleux de longue haleine supporte les conclusions. En particulier, le lecteur protestant trouvera matière à d'utiles réflexions en comparant les deux cartes : "Carte religieuse de la France rurale" et "Géographie ecclésiastique actuelle du protestantisme".

Le tome 2 — de la Morphologie à la Typologie — comporte peu de renseignements locaux, évidemment "c'est un examen des formes, puis des forces de la Société catholique en France et dans le monde ; d'où est né le désir d'une connaissance totale des sociétés religieuses, dans le temps et l'espace, pour aboutir à la découverte des variations et des constantes, à une classification méthodique de tous les éléments qui composent les sociétés religieuses".

"Etude de Sociologie religieuse" du professeur Le Bras est un recueil d'articles parus à diverses dates dans des revues variées : cela nuit certainement à sa lecture. Mais ne rien avoir nous eût laissé dans une nuit totale d'où nous sommes heureux d'être progressivement sortis.

J.-D. C.

M. Delbrêl, *Ville marxiste, terre de mission*, Le Cerf, Paris 1957 (Rencontres, 50), 235 pages.

Dans un style qui se ressent du fait que ce livre est un recueil de notes écrites au jour le jour pendant vingt-trois ans, M. Delbrêl nous pousse au dynamisme de la foi. Alliant un véritable respect du marxiste à un engagement chrétien authentique, l'auteur cherche à sortir de la double hypothèque que les accidents historiques ont suscitée :

Oui, il faut sortir du ghetto chrétien et aller "en mission" dans les mondes marxistes d'aujourd'hui ; oui, il est vrai que l'intuition profonde du mouvement missionnaire au travers tant de l'Action Catholique que des tentatives d'après guerre a une source évangélique. Mais aller en mission ne veut pas dire se laisser tant impressionner par les valeurs humaines de la civilisation qui naît que l'on prenne honte du message du Christ.

Oui, l'apostolat est nécessaire et une "présence" silencieuse est insuffisante ; oui, il faut sortir du style traditionnellement prêchi-prêcha, sans tomber dans le mutisme qui ne s'explique pas. Et cela non seulement à cause du dynamisme interne de la foi, mais aussi par respect du marxiste pour lequel "agir est aussi parler".

Nous avons particulièrement apprécié le chapitre 3 : une vue du marxisme qui lie charité vraie et authentique compréhension, sachant voir le moment où la doctrine marxiste est en opposition avec la foi chrétienne.

Rien ne résume mieux l'intention de ce livre que de citer cette phrase appliquée aux efforts missionnaires : "Des accidents nombreux sur une route nouvelle ne prouvent pas l'inutilité de la route, mais sa construction défectueuse, ou une mauvaise signalisation, et par déduction l'ignorance des dangers que cette route comporte" (p. 69).

J.-D. C.

Ouvrages reçus

Des Editions Castermann :

F.-M. Braun, *La Mère des fidèles*, Essai de théologie johannique, 2e édition revue et augmentée, Paris 1954 (Cahiers de l'actualité religieuse), 215 pages.

De la Colombe (Editions du Vieux Colombier) :

Gaston Brillet, ancien supérieur général de l'Oratoire, *Le Sauveur*, III : Les dernières prédications, Passion et Résurrection, Paris 1957 (Le Rameau), 230 pages.

Des Editions Delachaux et Niestlé :

Norbert Hugedé, *La métaphore du miroir*, dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens, Neuchâtel - Paris 1957 (Bibliothèque théologique), 206 pages.

Des Editions Labor et Fides :

Hans A. de Boer, *Aux carrefours du monde*, Espérance et conflits de ce temps, traduction d'Emile Marion, préface de Niemoeller, Genève 1957, 265 pages.

Des Editions P. Lethielleux :

L'origine de la vie sur terre — Qu'est-ce que la vie ? Paris 1957 (Cahiers d'Etudes biologiques N° 3), 62 pages.

Confessions de saint Augustin, traduction française de G. Combès, introduction doctrinale du R. P. Fulber Cayré, Paris 1957, 491 pages.
Cette traduction, faite sur le texte de l'édition bénédictine, reproduit la richesse de l'original et met en valeur le style d'Augustin. Des références scripturaires, au cours de la traduction, et un index analytique détaillé facilitent l'usage de cette traduction. L'introduction du R. P. Cayré montre l'actualité des Confessions et le profit spirituel que doit en retirer l'homme moderne.

De la Librairie Plon :

Gustav Siewerth, *L'homme et son corps*, traduit de l'allemand par R. Givord, Paris 1957, 169 pages.

M. Delbrêl, *Ville marxiste, terre de mission*, Le Cerf, Paris 1957 (Rencontres, 50), 235 pages.

Dans un style qui se ressent du fait que ce livre est un recueil de notes écrites au jour le jour pendant vingt-trois ans, M. Delbrêl nous pousse au dynamisme de la foi. Alliant un véritable respect du marxiste à un engagement chrétien authentique, l'auteur cherche à sortir de la double hypothèque que les accidents historiques ont suscitée :

Oui, il faut sortir du ghetto chrétien et aller "en mission" dans les mondes marxistes d'aujourd'hui ; oui, il est vrai que l'intuition profonde du mouvement missionnaire au travers tant de l'Action Catholique que des tentatives d'après guerre a une source évangélique. Mais aller en mission ne veut pas dire se laisser tant impressionner par les valeurs humaines de la civilisation qui naît que l'on prenne honte du message du Christ.

Oui, l'apostolat est nécessaire et une "présence" silencieuse est insuffisante ; oui, il faut sortir du style traditionnellement prêchi-prêcha, sans tomber dans le mutisme qui ne s'explique pas. Et cela non seulement à cause du dynamisme interne de la foi, mais aussi par respect du marxiste pour lequel "agir est aussi parler".

Nous avons particulièrement apprécié le chapitre 3 : une vue du marxisme qui lie charité vraie et authentique compréhension, sachant voir le moment où la doctrine marxiste est en opposition avec la foi chrétienne.

Rien ne résume mieux l'intention de ce livre que de citer cette phrase appliquée aux efforts missionnaires : "Des accidents nombreux sur une route nouvelle ne prouvent pas l'inutilité de la route, mais sa construction défectueuse, ou une mauvaise signalisation, et par déduction l'ignorance des dangers que cette route comporte" (p. 69).

J.-D. C.

Ouvrages reçus

Des Editions Castermann :

F.-M. Braun, *La Mère des fidèles*, Essai de théologie johannique, 2e édition revue et augmentée, Paris 1954 (Cahiers de l'actualité religieuse), 215 pages.

De la Colombe (Editions du Vieux Colombier) :

Gaston Brillet, ancien supérieur général de l'Oratoire, *Le Sauveur*, III : Les dernières prédications, Passion et Résurrection, Paris 1957 (Le Rameau), 230 pages.

Des Editions Delachaux et Niestlé :

Norbert Hugedé, *La métaphore du miroir*, dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens, Neuchâtel - Paris 1957 (Bibliothèque théologique), 206 pages.

Des Editions Labor et Fides :

Hans A. de Boer, *Aux carrefours du monde*, Espérance et conflits de ce temps, traduction d'Emile Marion, préface de Niemoeller, Genève 1957, 265 pages.

Des Editions P. Lethielleux :

L'origine de la vie sur terre — Qu'est-ce que la vie ? Paris 1957 (Cahiers d'Etudes biologiques N° 3), 62 pages.

Confessions de saint Augustin, traduction française de G. Combès, introduction doctrinale du R. P. Fulber Cayré, Paris 1957, 491 pages.
Cette traduction, faite sur le texte de l'édition bénédictine, reproduit la richesse de l'original et met en valeur le style d'Augustin. Des références scripturaires, au cours de la traduction, et un index analytique détaillé facilitent l'usage de cette traduction. L'introduction du R. P. Cayré montre l'actualité des Confessions et le profit spirituel que doit en retirer l'homme moderne.

De la Librairie Plon :

Gustav Siewerth, *L'homme et son corps*, traduit de l'allemand par R. Givord, Paris 1957, 169 pages.